

JUAN JOSÉ SEBRELI

EL OLVIDO DE LA RAZÓN



Editorial Sudamericana

EL OLVIDO DE LA RAZÓN

JUAN JOSÉ SEBRELI

EL OLVIDO DE LA RAZÓN

EDITORIAL SUDAMERICANA
BUENOS AIRES

Sebreli, Juan José
El olvido de la razón. - 1a ed. - Buenos Aires :
Sudamericana, 2011.
EBook. - (Ensayo)

ISBN 978-950-07-3476-9

1. Ensayo Argentino. I. Título
CDD A864

Edición en formato digital: abril de 2011

© 2011, Editorial Sudamericana S.A.®

Humberto I 555, Buenos Aires.

Diseño de cubierta: Random House Mondadori, S.A.

Todos los derechos reservados.

Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin permiso previo por escrito de la editorial.

ISBN 978-950-07-3476-9

Conversión a formato digital: eBook Factory

www.ebookfactory.org

www.megustaleer.com.ar

El olvido de la Razón

Portadilla

Portada

Legales

Prólogo

1. Los precursores

Los románticos alemanes y la posmodernidad

Schopenhauer

Dostoievski y la novela metafísica

De Dostoievski a Nietzsche

2. Nietzsche

Excursus. Nietzsche íntimo

El nietzscheanismo fascistizado

Nietzsche en las pampas

Nietzsche y el Tercer Reich

Antisemitismo

La estetización de la vida y del pensamiento

De locos y otros marginales

Entre la Ilustración y el retorno a lo sagrado

Nietzsche izquierdizado

Relativismo, perspectivismo

3. Heidegger, el lugarteniente de la nada

El lenguaje de Heidegger

El Führer de la Universidad

La revolución traicionada

Contra los judíos

Ontología y política

El culto de los grandes hombres

Antimodernismo y ataque a la ciudad

El ser para (o hacia) la muerte

El existencialismo de Heidegger

Heidegger izquierdizado

- El regreso de los dioses
- 4. El psicoanálisis: entre la ciencia y la magia
 - Los dos Freud
 - Lo inconsciente
 - Historia y psicoanálisis
 - La sesión analítica
 - ¿Teoría científica o pseudociencia?
 - El mito de la liberación sexual
 - Freud, hombre de letras
 - Jung, psicología analítica y misticismo
- 5. El estructuralismo: Lévi-Strauss
 - Estructura y política
 - La antropología antiuniversalista
 - De los románticos a los surrealistas
 - Todo es lingüística
 - La historia no es nada
 - El mito del buen salvaje
 - Identidad contra libertad
 - Relativismo cultural
 - El fin del sujeto
 - Antihumanismo
- 6. De Bataille a los posestructuralistas
 - Roland Barthes
 - Tel Quel y los suyos
 - Gilles Deleuze
 - Louis Althusser, el marxismo estructuralista
 - Jacques derrida
 - La irrupción de la French Theory en Estados Unidos
 - Finale
- 7. El psicoanálisis francés: Lacan
 - La langue de Lacan
 - Por qué Lacan
 - Más allá de Freud

El yo es una ilusión
Del irracionalismo a la seudociencia
No hay cura
Lacan izquierdizado
Lacan contra el liberacionismo
Lacan y las religiones
Decadencia y caída

8. Foucault, una rebelión académica

La muerte del hombre
El gabinete del doctor Foucault
Maldita medicina
Crimen sin castigo
El saber sobre la sexualidad
La falsificación de la historia
Loca política
Microfísica del poder
Las paradojas del relativismo
El último Foucault

9. Otras voces

El regreso de lo reprimido
La escuela anglosajona
Todavía la dialéctica
La Escuela de Francfort
Sartre
Recobrando el humanismo

Agradecimientos

PRÓLOGO

El hilo que conduce la trama de este ensayo es la crítica del irracionalismo y de la antimodernidad predominantes en vastos sectores del pensamiento de origen europeo, con repercusión en nuestro continente. Estas corrientes se han confundido muchas veces con modas intelectuales que tienen su propio significado en tanto reflejan, aunque de modo frívolo, problemas de acuciante actualidad.

La crítica del irracionalismo ha sido recurrente en mi obra, y la he planteado desde la perspectiva de una historia de las ideas políticas y sociales en *El asedio a la modernidad* (1991) y desde la estética y la sociología del arte en *Las aventuras de la vanguardia* (2000). Este libro, continuador de aquéllos, en cierto modo lleva la discusión al ámbito de la filosofía.

El lector no va a encontrar en estas páginas referencias a todos los filósofos actuales, ni siquiera a los mejores, porque no ha sido mi propósito encarar una historia general de la filosofía contemporánea. Le sorprenderá, en cambio, la lectura de otros nombres, cuya presencia se justifica sólo por la enorme incidencia que han tenido en el pensamiento contemporáneo, un escritor no filósofo, como Dostoievski, o el mismo Freud.

He preferido demorarme analizando a los representantes emblemáticos del irracionalismo, en particular a los que mayor responsabilidad tuvieron —por sus propias intenciones o bien como una consecuencia indeliberada de las mismas— en la política, la sociedad y la cultura de su tiempo. Aun en estos casos no haré un análisis exhaustivo de toda la obra de esos autores sino que me detendré en aquellos pasajes pertinentes al objetivo propuesto.

Este enfoque no significa, sin embargo, el abandono de la crítica inmanente de las ideas; no juzgo a Heidegger a partir de su militancia nazi sino por la estrecha relación entre su filosofía y los acontecimientos de su tiempo. Orientada hacia la filosofía política y a una teoría de la

historia —que pelagra ser confundida con la filosofía de la historia—, mi intención ha sido desentrañar las relaciones intrincadas, ambiguas, mediatizadas entre el pensamiento y la acción política, entre las teorías y la realidad. Las ideas filosóficas están condicionadas por las circunstancias de su tiempo pero, a la vez, ejercen influencias sobre éstas, por lo que es preciso detectar el peligro, ya advertido por Heinrich Heine: “Los conceptos filosóficos alimentados en el silencio del estudio de un académico pueden destruir toda una civilización”.

La génesis de las ideas, la búsqueda de los restos de viejas teorías en las actuales, las influencias, los gérmenes, las conexiones, las comparaciones, el vínculo entre pasado y presente, los precursores y continuadores, los antecedentes y consecuentes, serán también temas reiterados. Concibo el desarrollo histórico de la filosofía como una historia continua y relacional donde las teorías no son capítulos separados, ni los filósofos nombres aislados unos de otros, ni las obras están desprendidas de su contexto.

La realidad humana es transformación permanente pero no hay cambios sin algo que permanezca, ni discontinuidad sin continuidad, ni presente que no esté condicionado —aunque no determinado— por un pasado que limita sus posibilidades. Cada período histórico es singular e irreversible, el pasado no se repite nunca en el presente, aunque en toda acción o idea nueva es inevitable partir de lo anterior que se quiere cambiar.

Los posestructuralistas estigmatizaron con la etiqueta de “metarrelato” tanto a la filosofía de la historia como a la historia de la filosofía, y a toda historia en general. Lo posmoderno sería la disgregación de esos “grandes relatos” —según la expresión de Jean François Lyotard— en fragmentos tan sólo relacionados por lo contingente y azaroso.

Por el contrario, seguiré el camino, poco transitado hoy, de una historia de la filosofía que, como la de Hegel, asume su propia historicidad y a la vez que piensa el pasado lo relaciona con el presente. Si se parte de la temporalidad del hombre, la filosofía no puede dejar de ser histórica y la historia de la filosofía es, ella misma, filosofía.

Enfrentado también con el estructuralismo que suprime al escritor del análisis del texto y proclama la muerte del autor, recurriré a la

biografía del pensador cuando sea necesario para comprender aspectos de su obra, aunque procuraré eludir la explicación psicologista o la falacia del argumento *ad hominem*. Asimismo apelaré a las circunstancias históricas en que apareció una obra, desechando la lectura estructuralista del “texto sin contexto”. Atento a las interrelaciones entre libertad y condicionamiento, trataré de evitar los peligros del reduccionismo y el determinismo.

Pienso —al margen de la especialización académica— que la filosofía está vinculada a las ciencias sociales y a la historia social de las ideas y la cultura, configurando junto con ellas un género híbrido que la transforma en una pluridisciplina, con intención —nunca del todo cumplida— totalizadora y opuesta a la fragmentación y discontinuidad del relativismo.

Cuando inicié este trabajo fue inevitable el recuerdo de *El asalto a la razón* (1953) de Georg Lukács, donde se leen algunas de las mejores y las peores páginas sobre la historia de la filosofía occidental porque, como bien ha señalado Jürgen Habermas, había en ese texto “verdadera intuición aunque escasa capacidad de distinción”.^[1] Los aciertos de Lukács y de algunos de sus continuadores estaban en el intento de analizar las teorías filosóficas relacionándolas con el contexto histórico y los avatares de los acontecimientos políticos.

Había, sin embargo, dos errores decisivos en la obra de Lukács: uno —el más grave— era creer o, tal vez, hacer como que se creía, por razones de oportunismo político, que el estalinismo representaba la herencia de la Ilustración y, por lo tanto, era la alternativa válida al irracionalismo. El otro error fue la identificación del capitalismo con el fascismo y señalar al irracionalismo como la forma intelectual de la decadencia de la burguesía. En realidad, el irracionalismo no reflejaba una única clase social: sectores importantes de la burguesía no adhirieron al fascismo o no intervinieron en su surgimiento y sí lo hicieron, en cambio, fracciones de otras clases y en particular —como lo señalara José Guillermo Merquior— un estrato social específico: el de los intelectuales de cierto tipo que aprovecharon la crisis e influyeron en una situación especialmente propicia para sus ideas.

Esos equívocos de Lukács necesitaban ser superados y, quizá con un exceso de presunción, emprendo la tarea de retomar sus mismas

preocupaciones gozando de la ventaja que me da el paso del tiempo y el conocimiento de las nefastas consecuencias de algunas de sus concepciones.

Reconozco mi deuda con las obras de Rüdiger Safranski, Hugo Ott, Víctor Farías, Domenico Losurdo y Emmanuel Faye sobre Martin Heidegger; de Henri Ellenberger y Elisabeth Roudinesco sobre psicoanálisis, de Luc Ferry, Alain Renaut, Pierre-André Taguieff, Alex Callinicos, Jürgen Habermas, José Guillermo Merquior y François Dosse sobre los estructuralistas y posestructuralistas. Este acuerdo no implica necesariamente la aceptación de todas las ideas de esos autores, por otra parte, tan diferentes entre sí.

La intención de ser objetivo en el análisis de los filósofos y sus obras no significa la neutralidad. En la interpretación de las ideas inevitablemente estarán en juego las mías y no eludo, por cierto, la polémica. La realidad es siempre dilemática, la libertad es la condición inexorable para su conocimiento y no hay pensar que no sea debate, confrontación con teorías opuestas. No oculto el propósito de señalar los prejuiciosas supersticiones intelectuales de mi época y denunciar el gran fraude intelectual, la impostura ideológica, que representó durante las últimas décadas —en los círculos académicos supuestamente progresistas y en los ambientes culturales marginales llamados “contraculturales”— la hegemónica ascendencia de una filosofía cuyo objetivo era la negación de la modernidad, la razón y los valores universales. Esta rara elección reflejaba un rasgo ideológico de la época: la renuncia de la nueva izquierda a su tradición cultural ilustrada y su asimilación a las teorías irracionalistas consustanciales a la derecha.

La multiplicidad de conceptos que el término equívoco de posmodernidad intentó unir, lejos de superar, como pretendían, al mundo moderno, remite a formas premodernas y antimodernas. La tarea irrenunciable, a la que apuntan estas páginas, ha de ser, como propuso Habermas, profundizar el proceso de la modernidad y señalar las inconsecuencias y las promesas incumplidas de la racionalidad y del hoy tan denigrado humanismo.

1. LOS PRECURSORES

Un análisis de los problemas filosóficos que acucian a los pensadores actuales, iniciado con la revisión de las ideas de intelectuales o escritores del siglo diecinueve, podrá ser juzgado de anacrónico por los adeptos a las corrientes filosóficas que precisamente me propongo criticar. Para éstas, la modernidad, cuyo imperio se extendió por más de tres siglos, ha muerto por obra de un corte abrupto y estaríamos ante un nuevo paradigma que, a falta de otro nombre, han llamado postmoderno.

Pienso por el contrario que —a pesar de que el mundo cambie, los hombres sean otros y las respuestas necesariamente distintas— la modernidad y la tradición de la filosofía occidental que la expresa siguen vigentes porque los fines que se propusieran no han sido aún realizados, ni la parábola completada. Estaríamos más bien ante una nueva etapa de la modernidad, que Habermas ha llamado “modernidad tardía”.

El pensamiento moderno no entró en crisis a partir del estridente anuncio de su fin por los posestructuralistas, sino en el momento mismo de su origen. El surgimiento simultáneo, entre los siglos diecisiete y dieciocho, del capitalismo, la industrialización, la urbanización, las revoluciones burguesas, los descubrimientos geográficos, la democracia política, el desarrollo de la ciencia y la técnica, engendraron la concepción universalista, secular y racional de la Ilustración. Pero, al mismo tiempo, provocaron, en sectores que se sintieron desplazados o vislumbraron un futuro incierto, la reacción irracionalista, antiilustrada y contramoderna adelantando, en pleno apogeo del Siglo de las Luces, el clima romántico del tormentoso siglo diecinueve.

Jean-Jacques Rousseau, hombre de grandes contradicciones, fue el punto de partida de esa corriente; sin embargo, su responsabilidad al respecto era ambigua porque junto a sus ideas protorrománticas —predominio del sentimiento sobre el intelecto, la civilización como corruptora y prédica del retorno a la naturaleza— perduraban en él aspectos ilustrados, el republicanismo y la teoría del contrato social. Sus

continuadores, en cambio, tomaron sólo en parte sus ideas y las impulsaron hacia una posición unilateralmente irracionalista y antimoderna.

Los pensadores alemanes expresaron con tanto mayor brío la tendencia opuesta a la Ilustración que Madame de Staël —*De la Alemania* (1813)— veía en Rousseau al representante del espíritu nórdico en las letras francesas. Un siglo después Georg Lukács sostenía que Alemania “es el país ‘clásico’ del irracionalismo”.[\[2\]](#)

La particular situación histórica de Alemania en los siglos dieciocho y diecinueve, su incapacidad para constituirse en un Estado-nación, la carencia de una burguesía democrática, el carácter atrasado —desde el punto de vista económico y social— respecto de Inglaterra y Francia y la invasión napoleónica, llevaron a muchos de sus intelectuales a repudiar los ideales de la Revolución francesa —identificados con el ocupante extranjero— y a revalorizar, por oposición, las tradiciones locales más reaccionarias. En ese ambiente se afirmaría el prerromanticismo originado en el movimiento literario y artístico del *Sturm und Drang*. Herder, Jacobi, Hamann, Julius Moser acompañaron desde la filosofía esta corriente, continuados por los idealistas Fichte, los hermanos Schlegel y Schelling. Todos ellos atacaban no sólo la razón pura de los ilustrados, sino también la razón crítica de Kant, la razón dialéctica de Hegel y la razón empírica de los ingleses.

La Ilustración aspiraba al consenso universal acentuando lo que había de común entre los hombres. El romanticismo antiilustrado, por el contrario, desdeñaba la razón y la ciencia, que permitían concebir a la humanidad en su totalidad, y enfatizaba aquello que separaba a los hombres: la nacionalidad, la etnia, la raza, la religión, el folclore, las artes populares, las costumbres, lo singular e intransferible de cada comunidad, rechazando los modelos extraños y las normas universales. Las ideas ilustradas de individuo y humanidad quedaban subsumidas al concepto romántico de comunidad, y la libertad era sometida a la identidad cultural.

Los sujetos del saber también se diferenciaron: la Ilustración se encarnaba en una minoría de notables: los sabios, los filósofos, los educadores, los hombres de ciencia. Los románticos, en cambio, estaban más cerca de los predicadores religiosos y de los juglares; de ese modo, se consideraron los portavoces de las masas ingenuas y espontáneas, de

los pueblos primitivos, de los campesinos.

El principal propulsor del particularismo antiuniversalista, Johann Gottfried Herder —*Filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (1774)— oponía las diferencias a la igualdad, el “espíritu de los pueblos” al universalismo y al racionalismo ilustrado, y empleó la palabra “culturas” en plural, distinguiéndolas de una dirección unívoca de civilización. No concebía un desarrollo histórico extensivo a toda la humanidad y surgido de la interrelación de las distintas sociedades entre sí. Se circunscribía a pueblos y estirpes específicos, anticipándose, de ese modo, al particularismo antiuniversalista, a las filosofías cíclicas de la historia y al relativismo cultural de los estructuralistas del siglo veinte.

Los postulados herderianos encontraban fundamento en la negación de los conceptos generales, a los que consideraba como una abstracción despersonalizadora. Incluso el sentido de la felicidad era, para Herder, un patrimonio de pueblos, etnias, razas, naciones. La peculiaridad de cada cultura resultaba intransferible a otra y expresable no por la razón, sino sólo a través de la emoción, el sentimiento, la intuición.

Kant advirtió con lucidez el peligro que entrañaban estas ideas y alertó sobre ellas en una reseña crítica a la obra de Herder, donde exponía su propia concepción racional, universal y progresiva de la historia.^[3] Las polémicas entre Kant y Herder de 1784 y 1785 prenunciaban las dos concepciones opuestas de la historia que han dividido el pensamiento contemporáneo.

Digresión. Esa discusión entre racionalidad moderna e irracionalismo antimoderno se repitió en el siglo veinte en otros debates célebres: uno literario, el de Settembrini y Naphta en *La montaña mágica* (1924) de Thomas Mann. En la misma ciudad de Davos (Suiza), donde transcurría la novela, y a sólo cinco años de su publicación, acaso para confirmar el aserto de que la vida suele imitar al arte, se realizó otro debate real en el que Heidegger, reencarnando el espíritu de Naphta, afirmaba la necesidad de destruir el logos, la razón, y Ernst Cassirer, asumiendo el de Settembrini, defendía el racionalismo ilustrado.

Todavía podía agregarse una nueva versión, en 1962, de ese emblemático enfrentamiento cuando Lévi-Strauss —en el último capítulo de *El pensamiento salvaje*— cumplía el triple papel de Herder-Naphta-Heidegger para atacar a Sartre, que no se preocupó siquiera en

responderle.

Una faceta de la autarquía cultural herderiana fue el “desprecio y la repugnancia” por lo exterior, que se transfiguraba en odio y hostilidad; de ese modo, apelar a la amenaza del enemigo externo ha sido una astucia usada por todos los nacionalismos para disimular las contradicciones internas.[\[4\]](#) En esta manera de pensar estaba el huevo de la serpiente del pangermanismo y de todos los movimientos nacionalistas, incluido el nacionalsocialismo que reivindicó a Herder como a uno de sus precursores. Karl Haushofer —mentor ideológico de Hitler— lo citaba con frecuencia en su *Revista de Geopolítica*. Alfred Rosenberg (*El mito del siglo XX*) reconocía en Herder “un maestro especialmente para nuestra época como sólo muy pocos, hasta entre los más grandes”.

LOS ROMÁNTICOS ALEMANES Y LA POSMODERNIDAD

El romanticismo no fue sólo un estilo determinado en la cultura occidental del siglo diecinueve, sino una visión del mundo que ha reaparecido en distintas épocas con nombres diversos y cuyo denominador común ha sido el rechazo de lo clásico y también, en especial, de lo moderno. Es posible descubrir una intrincada red de afinidades electivas entre el romanticismo —usado en el sentido amplio del término— y algunas corrientes decididamente irracionalistas de pensamiento del siglo veinte, entre ellas el estructuralismo y el posestructuralismo y otras más difíciles de encasillar como el psicoanálisis.

Los fantasmas romántico-biológicos de Novalis —observaba Thomas Mann— se acercaban asombrosamente al psicoanálisis,[\[5\]](#) que fue “una de las culminaciones de la literatura romántica”,[\[6\]](#) como señalaba Lionel Trilling. Los temas claves del romanticismo no eran ajenos al clima del psicoanálisis: el sueño, la noche, la locura, la infancia, el amor pasión, la muerte, la enfermedad, el secreto, lo primitivo, lo anormal, lo siniestro, lo misterioso. El propio Freud lo reconoció: “Los poetas y los filósofos descubrieron antes que yo el inconsciente”.[\[7\]](#)

Las oposiciones de los románticos del “alma” y el “espíritu” y de la

“voz interior” precedieron a la del inconsciente y la conciencia de Freud. El inconsciente, concepto fundamental de muchas escuelas y doctrinas contemporáneas —el psicoanálisis, el surrealismo, el estructuralismo, el lacanismo, la deconstrucción— ha sido un aporte del romanticismo alemán que incluso acuñó ese término. Lo usarían Friedrich Wilhelm Schelling, que reconocía: “en todo saber es necesario un encuentro recíproco de lo consciente y lo inconsciente”,[\[8\]](#) su contemporáneo J. W. Ritter, que anunciaba entusiasmado: “Creo haber hecho un descubrimiento de importancia, el de una conciencia pasiva de lo involuntario”, y Carl Gustav Carus —pintor, psicólogo y filósofo romántico—, cuando escribió en 1830:

“Hay una región de la vida del Alma en la que realmente no penetra jamás un rayo de conciencia, podemos pues llamarlo Inconsciente absoluto. (...) Frente al Inconsciente absoluto, ora general, ora parcial, tenemos además un Inconsciente relativo, es decir, ese sector de una vida que ha llegado de hecho a la Conciencia pero que temporalmente ha vuelto a ser inconsciente.”[\[9\]](#)

En su principal obra, *Psique* (1846), Carus reiteraba: “El conocimiento de la vida psíquica consciente tiene su clave en la región del inconsciente”. Ese inconsciente conducía al fundamento último del ser humano en tanto que hundía sus raíces en el fondo invisible del cosmos.

Schopenhauer y su continuador, Eduard von Hartman —*La filosofía del inconsciente* (1869)—, le dieron estatus filosófico al concepto de inconsciente, hasta entonces sólo una categoría literaria.

Los románticos también se anticiparon al psicoanálisis y al surrealismo, con su obsesiva insistencia sobre la importancia de los mitos y los sueños, para ellos tan ilusorios y, a la vez, tan verdaderos como la vida misma. Concebían que la conciencia reprimía la imaginación y a los sueños como expresiones de la libertad absoluta. Karl Phillippe Moritz decía: “Cada sueño por insignificante que sea es un fenómeno extraño, uno de esos milagros que nos rodean diariamente sin que lo hagamos objeto de nuestras reflexiones”. Para Jean Paul, los sueños eran poesía involuntaria y para Gerard de Nerval, una segunda vida. Georg Christopher Lichtenberg —*Aforismos* (1800-1806)— avanzó hacia una interpretación de los sueños: “Sé por experiencia que los sueños conducen al conocimiento de sí mismo. Las sensaciones que no

son interpretadas por la razón son las más vivas”.

El romanticismo alemán, en especial Schelling, fue asimismo un precursor del existencialismo. Uno de los eslabones entre los románticos y Heidegger ha sido, sin duda, Kierkegaard, que en 1841 había asistido a las lecciones de Schelling en Berlín, auspiciadas por el mismo Estado para contrarrestar la influencia de la Ilustración y el racionalismo hegeliano. No es de extrañar que, con el auge del irracionalismo en la filosofía de finales de siglo veinte, Schelling fuera redescubierto y abundaran las ediciones de sus obras por largo tiempo olvidadas.

El repudio a la sociedad moderna condujo a los románticos a buscar su opuesto, y así descubrieron los valores cultivados en el mundo oriental. El irracionalismo religioso hindú servía como arma de ataque contra el racionalismo occidental. Johann Georg Hamann exhortaba a resucitar “el extinto lenguaje de la naturaleza” a través de la peregrinación a Oriente. Herder advertía sobre los méritos de la sabiduría y la virtud orientales despreciados por la filosofía europea. Friedrich Schlegel decía: “En Oriente hemos de buscar lo profundamente romántico” (*Ensayo sobre la lengua y la filosofía de los indios*, 1808). Para ser coherente estudió sánscrito y persa antiguo y tradujo el *Bhagavad-gita*.

El orientalismo comenzaba, de ese modo, su ascenso triunfal en los medios intelectuales europeos. Era difícil prever entonces que hacia la segunda mitad del siglo veinte se transformaría, en las sociedades occidentales más avanzadas, en culto de masas.

El desencantamiento que produjo la explicación racional del universo provocó, a su vez, la reacción de quienes, añorando el encanto de un imaginario paraíso perdido, se arrogaron la misión del reencantamiento. Frente al enorme proyecto de la Ilustración de sustituir la religión por la filosofía y la ciencia, los románticos, y en especial los alemanes, se propusieron un ideal no menos trascendente: reemplazar la filosofía y la ciencia por el arte o la poesía —ambos términos eran usados indistintamente— y convertirlos en nuevo objeto de culto. La utopía romántica señalaba que el arte y la poesía eran el camino para el conocimiento de la verdad, el perfeccionamiento moral y la redención de los pueblos.

La poesía considerada como punto culminante de la filosofía indujo

a los filósofos a adoptar un lenguaje más poético que científico. Esta forma de hacer filosofía de los románticos alemanes no sólo respondió a las tendencias intrínsecas, inmanentes al propio pensamiento, sino además a ciertas condiciones sociales objetivas. La imposibilidad de la burguesía ilustrada alemana para llevar adelante la revolución democrática derivó en una preocupación desmedida por la filosofía del arte que sustituyó al planteamiento de los problemas económicos, políticos y sociales encarados por los filósofos ingleses y franceses por esa misma época.

Hans-Georg Gadamer ha observado que Alemania, comparada con otras sociedades de Europa occidental, fue incapaz de hacer ninguna revolución por sus propios medios y, en consecuencia, el humanismo estético predominó sobre el político.^[10] No advirtió Gadamer que ese humanismo estético se había transformado en antihumanismo, y ya no sólo limitado a Alemania, sino extendido al mundo filosófico latino y más tarde, aun al anglosajón.

Hamann, llamado el “mago del norte” por sus tendencias místicas y esotéricas —rosacruzistas—, maestro de Herder y de influencia decisiva en Schelling, esbozó —*Aesthetica in nuce. Una rapsodia en prosa cabalística* (1762)— la idea típicamente romántica de la poesía como lenguaje primigenio de la humanidad, a la vez que dotaba al poeta de un carácter mágico, profético y religioso. Esa lengua de los orígenes permitiría, según Hamann, el develamiento de los enigmas de la humanidad que la razón discursiva era impotente para comprender; además, a través de este idioma se alcanzarían las supremas aspiraciones del hombre que el desarrollo de la civilización había impedido.

Las diferencias entre los diversos autores románticos o en distintos períodos de un mismo autor estaban determinadas justamente por el lugar preferencial que le asignaban al arte y a la poesía en relación con la filosofía y aun con la religión. Oscilaban en la consideración acerca de si la filosofía debía ser poética o si la poesía debía sustituir directamente a la filosofía; si el filósofo era una forma superior de poeta o el poeta una forma sublime de filósofo o bien ambos requerían ser superados e integrados en una unidad.

Schelling y Novalis le otorgaban a la poesía una categoría superior a la filosofía misma; observaban, siguiendo a Hamann, que la forma discursiva racional no coincidía con el contenido ideal de la filosofía, que

sólo podía ser accesible a través del éxtasis provocado por la poesía o el arte.

August Wilhelm Schlegel escribía en una carta del 24 de febrero de 1789: “De ahora en adelante no me ocuparé más que de poesía. Todas las ciencias deben ser poetizadas”. Su hermano Friedrich afirmaba que “todo arte debe transformarse en ciencia y toda ciencia en arte; poesía y filosofía han de estar unidas”. Asimismo, en el fragmento 116 publicado en la revista *Athenaeum* reiteraba: “La poesía romántica tenía por objetivo unir a todos los géneros separados de la poesía y poner en contacto la poesía con la filosofía y la retórica”.[\[11\]](#)

Pero de esa síntesis donde poesía y filosofía parecían estar en un mismo nivel, Friedrich Schlegel pasó a dar a la poesía un lugar superior frente a la filosofía:

“(…) La filosofía no es más que un organón, un método que instituye el pensamiento justo, es decir, divino, pensamiento que es precisamente la esencia de la poesía; la filosofía es, por lo tanto, únicamente una vía de formación, un útil medio para alcanzar lo que la poesía es.” (*Literatura*, 1803).

Wilhelm Heinrich Wackenroder —*Expansión de un monje amigo de las artes* (1793)— y su continuador Johann Ludwig Tieck exaltaban el culto de la religión del arte y la misión divina del artista.

El pensador clave de la estetización de la filosofía, Friedrich Wilhelm Schelling, sistematizó la concepción estética de Wackenroder. Llegó así al principio de que el último y supremo estadio de la conciencia era la estética: “El arte es el modelo de la ciencia”. Atribuido a Hölderlin, pero inspirado sin duda por Schelling, por entonces su amigo, se leía en un fragmento de *El más temprano programa del sistema del idealismo alemán* (1795-1796):

“El filósofo debe poseer también fuerza estética como el poeta. (...) La filosofía del espíritu es una filosofía estética. La poesía adquiere una dignidad más alta, sería al final lo que fue al comienzo —maestra de la humanidad— pues ya no hay filosofía ni historia algunas; sólo la poesía sobrevivirá a todas las demás ciencias y artes. (...) Estoy convencido de que el más alto acto de la razón es un acto estético y de que la verdad y el bien sólo en la belleza están hermanados.”[\[12\]](#)

En la introducción a *Sistema del idealismo trascendental* (1800) Schelling insistía una vez más sobre la trascendencia del arte: “El mundo

objetivo es sólo la poesía originaria, aún no consciente del espíritu; el organón general de la filosofía —y el coronamiento de toda su bóveda— es la filosofía del arte”.[\[13\]](#) El último capítulo de esa obra justificaba la preeminencia de la intuición estética frente al razonamiento porque, en ella, el genio artístico resolvía la síntesis de lo consciente y lo inconsciente:

“Por eso mismo, el arte es lo supremo para el filósofo. (...) Ahora bien, si únicamente el arte puede lograr hacer objetivo con validez universal lo que el filósofo alcanza a presentar subjetivamente, entonces (...) es de esperar que la filosofía del mismo modo que ha nacido y ha sido alimentada por la poesía durante la infancia de la ciencia y con ella todas aquellas ciencias que la conducen a la perfección, tras su culminación vuelva como muchas corrientes aisladas al océano universal de la poesía de la que ha partido.”

Esa poetización romántica de la filosofía trajo una abundancia de poemas filosóficos y filosofías poéticas que, en la mayoría de los casos, no eran ni buena filosofía ni mejor poesía.

No fue sólo el hecho de que los filósofos centraran sus sistemas en la poesía y los poetas su obra en la filosofía, sino que además el filósofo y el poeta romántico se concebían a sí mismos como vates, profetas, “sacerdotes” mediadores del absoluto. Estos personajes característicos del romanticismo eran extraños en el mundo moderno pero no en las sociedades arcaicas. Schelling recordaba que, ya en la Antigüedad, habían sido venerados “los poetas como explicadores de la divinidad y como hombres impulsados por ella”.[\[14\]](#)

La misión de carácter metafísico y místico que se arrogaban era la reconciliación de la humanidad, recuperando la supuesta unidad original, la armonía perdida del hombre consigo mismo, con la comunidad, la naturaleza y el cosmos.

El artista visionario encontró su tierra de promisión antes que en cualquier otra parte en Jena y Weimar, capitales de la Alemania cultural. Algunos poetas románticos ingleses —Percy Shelley, William Wordsworth y Samuel Taylor Coleridge—, que intentaron también dar un sentido filosófico a la poesía, buscaron su fuente de inspiración en la filosofía alemana. Coleridge había realizado un viaje iniciático a Alemania en 1789 y en Göttingen estudió la lengua alemana para leer a Schelling y a Schlegel.

En Francia, en cambio, demasiado impregnada de Ilustración, el

romanticismo adquirió con Victor Hugo un tono humanista, liberal e incluso socialista utópico, muy lejos de las tinieblas nórdicas. El equivalente del romanticismo alemán llegó a París tardíamente, con el simbolismo y el decadentismo, formas de romanticismo desencantado, eco de las crisis sociales y políticas y del fracaso de las revoluciones democráticas. Sus guías espirituales no podían ser sino tres alemanes: Schopenhauer, Wagner y Nietzsche. El sistema de Schelling, en cambio, sólo tuvo incidencia en la filosofía francesa en los albores del siglo veinte, con Henri Bergson, pero como ocurrió con el romanticismo literario, estaba atenuado por la tradición enciclopedista y cartesiana.

En un viaje de ida y vuelta, los tópicos del romanticismo alemán regresaron a su patria bajo la etiqueta del simbolismo francés. Nietzsche señalaba en numerosas cartas ser partidario de los simbolistas, de Mallarmé y de Baudelaire. Stefan George fue asiduo a la tertulia de los “martes” en casa de Mallarmé cuando viajaba a París. Este cenáculo era también frecuentado por Wagner y allí conoció a quien sería su futuro yerno, Houston Stewart Chamberlain, teórico del racismo quien frecuentaría luego el círculo wagneriano de Bayreuth donde departía con Hitler, rizando así el rizo. En esa atmósfera turbulenta surgiría esa forma exacerbada del romanticismo que fue el expresionismo.

La estetización o poetización de la filosofía y de la vida romántica sobrevivió a todos los avatares —incluida su degradación en la obra de arte total realizada por el nacionalsocialismo—[\[15\]](#) para reaparecer con nuevas formas en la segunda mitad del siglo veinte bajo Heidegger, los posestructuralistas y ciertas escuelas de la vanguardia artística. En páginas sucesivas se irán desentrañando esas sutiles uniones que ligan a aquellos prerrománticos y románticos de hace más de dos siglos, casi olvidados, con los posrománticos que siguieron exaltando la validez de teorías que trasladadas a la esfera política fueron quimeras irrealizables o puestas en práctica llevaron a la humanidad al abismo.

SCHOPENHAUER

El verdadero padre del irracionalismo moderno, el sistematizador de los temas esbozados por prerrománticos y románticos, fue Schopenhauer. Aunque anterior, Schelling había sido un filósofo

demasiado oscuro, y su influencia se redujo a los círculos académicos o cenáculos literarios. En cuanto a Wagner y Nietzsche, ambos igualmente dignos del título de padres fundadores del irracionalismo, fueron, al fin, discípulos y continuadores, por momentos infieles, de Schopenhauer.

Su vida y su carácter singulares lo hacen una figura única, porque ha sido uno de los primeros filósofos ajeno al mundo académico, aun desdeñado por los profesores de filosofía y que, sin embargo, logró una popularidad sin precedentes. Muchos años después de su muerte, ediciones masivas de sus obras se vendían hasta en los kioscos. Aunque Voltaire, en su tiempo, había gozado del favor de la notoriedad, la suya se limitaba a los salones de la aristocracia y de la burguesía ilustrada, círculo restringido que Schopenhauer logró romper.

La belleza y la claridad de la prosa de Schopenhauer, tan diferente de la de los filósofos profesionales, así como la inclinación a relacionar la filosofía con el arte, lo convirtieron en preferido de los hombres de letras y artistas más que de los pensadores. En París fue una moda de los salones, acentuada aun más por la boga simultánea de Nietzsche y Wagner. Una salonera internacional, Malwida von Meysenberg, amiga de Wagner y protectora de Nietzsche, contaba en *Memorias de una idealista* que el descubrimiento de Schopenhauer había representado para ella una especie de conversión religiosa.

La vida privada de Schopenhauer también difería de la de otros filósofos profesionales; en general, éstos pertenecían a la clase media pobre y debían trabajar, a veces, en modestos puestos de preceptores. Schopenhauer, en cambio, era hijo de un rico comerciante y de una mundana y exitosa novelista en cuyo salón se reunía lo más brillante del mundillo literario. Él mismo fue un hedónico, amante de la buena vida, en contradicción con su pesimismo y su misantropía. Escribió *El arte del buen vivir*, algo así como un texto de autoayuda, por cierto, de una calidad incomparable con la de los actuales libros de ese subgénero.

Aunque repudiaba a los románticos, puede decirse que fue una especie de neorromántico o el puente entre el romanticismo y el decadentismo típico en los últimos tramos del siglo diecinueve. Su teoría del impulso vital triunfante sobre la razón lo vinculaba con ambos movimientos. Asimismo, su concepto de “voluntad”, esa oscura pulsión inconsciente e irracional, procedía del “alma” romántica y reaparecería transfigurado en la “voluntad de poder” de Nietzsche, la “vida” de los

vitalistas, el “élan” de Bergson, y la “libido” freudiana.

La “tristeza” y el “mal de siglo” eran temas igualmente románticos, a los que Schopenhauer agregó un tono de sombrío pesimismo que luego se volvería apocalíptico con el *Kulturpessimismus* del novecientos y con el “malestar en la cultura” freudiano.

Su teoría del deseo nunca saciado tuvo dos derivaciones insólitas: los acordes no resueltos en la música de Richard Wagner y el deseo sexual insatisfecho de Freud.

El obstinado interés por el inconsciente en *El mundo como voluntad y representación* (1836) lo convirtió en el eslabón de la cadena que unía al romanticismo con Freud. Más aún, Schopenhauer fue un adelantado de la teoría psicoanalítica cuando mostró la subordinación de la conciencia al inconsciente y la represión de recuerdos perturbadores. “El estado primitivo y natural de todos los seres es la inconsciencia y ella es también la raíz de donde nace como suprema floración la conciencia, que no puede renegar jamás de su origen.”[\[16\]](#)

La palabra fetiche de Schopenhauer era “voluntad”, aunque le asignó un sentido diverso al del uso corriente. Su versión refería al impulso ciego, que bien puede asimilárselo al concepto de inconsciente freudiano ya que anidaban en él recuerdos inquietantes olvidados por el yo consciente.

“La inteligencia que carece de voluntad no opone resistencia, la resistencia procede de la voluntad misma, que por ciertas consideraciones se inclina hacia una representación y por otras las rechaza. (...) Tampoco sabemos nada de lo que tememos porque nos falta valor para esclarecernos en nuestra conciencia estando equivocados muchas veces acerca del motivo que nos mueve a obrar o a no obrar: el azar, descorriendo el velo, nos enseña entonces que el verdadero motivo no es el que suponíamos sino otro muy distinto que no querríamos confesar (...) el intelecto es extraño a la voluntad hasta el punto de ser engañado con frecuencia por ella, pues él le suministra los motivos pero no penetra en el laberinto secreto de sus determinaciones. (...) Todo esto demuestra cumplidamente la gran diferencia entre intelecto y voluntad, la supremacía de ésta y la subordinación de aquél. La inteligencia se fatiga, mientras la voluntad es infatigable. (...) La voluntad, desde las profundidades del organismo donde habita, se eleva siempre prevenida e infatigable, se manifiesta en forma de temor, horror, esperanza, alegría, deseo, codicia, envidia, cólera, furor, y nos impulsa a palabra o actos precipitados a los que sigue con frecuencia el arrepentimiento. El intelecto no puede oponer resistencia pues siervo y esclavo de la voluntad no es como ésta autónoma, ni puede obrar por su propio poder y con su propio movimiento. La voluntad sabe perfectamente que aquél, a pesar de sus mayores esfuerzos, no puede obligar a la voluntad a una breve pausa, durante la cual pueda él levantar la voz.”

También le preocuparon a Schopenhauer, antes que a Freud, la materia de los sueños y su interpretación como signos del inconsciente.

“La voluntad como cosa en sí jamás está ociosa, jamás se fatiga. La actividad es esencial en ella, no dejando nunca de querer y, durante lo más profundo del sueño, cuando el intelecto la abandona y no le suministra ya los motivos, por virtud de los cuales obra al exterior, trabaja como fuerza vital.”[\[17\]](#)

Esos textos eran una versión imprecisa y literaria de la futura teoría freudiana del mecanismo de inhibición. Es notable la anticipación de Schopenhauer al freudismo, sobre todo si se tiene en cuenta lo que significaba en esa época —1836—, en plena vigencia de la pacata moral decimonónica, escribir sobre la relevancia de la sexualidad y su presencia implícita en situaciones triviales de la vida cotidiana, como el chiste,[\[18\]](#) fuente, sin duda, de *El chiste y sus relaciones con el inconsciente* de Freud.

“(…) aparece en el fondo de todo negocio serio y en el de toda diversión; es fuente inagotable de chistes y agudezas, clave de toda alusión, intención secreta, de toda insinuación o de toda proposición inexpressada (...) es materia siempre dispuesta a la chanza y todo esto es, entre todas las cosas, la más seria. Lo que da a este asunto vis cómica que hace reír a la gente es que, siendo negocio capital para todos, es conducido con el mayor misterio y aparentemente nadie piensa en él.”[\[19\]](#)

No sólo Schopenhauer fue el primer filósofo que se animó a tratar explícitamente el tema de la sexualidad, además la transformó en el nudo básico de su sistema, pues en ella se originaba la “voluntad”:

“... las partes genitales son el punto de incandescencia de la voluntad, es decir la otra faz del mundo, el mundo como representación. En las primeras radica el principio que conserva la vida asegurándole una existencia infinita en el tiempo (...) el apetito sexual tiene un carácter tan diferente de todos los demás, pues no sólo es el más fuerte sino que su fuerza es de naturaleza específicamente más enérgica; está siempre supuesto como necesario e inevitable y no es como otros deseos, cuestión de gusto o de capricho; es la esencia misma del hombre (...) la importancia del papel que desempeña en el mundo la revelación de los sexos, resorte oculto de toda la actividad humana, y que por todas partes se transparenta, a pesar del velo con que la encubrimos (...) es el dueño legítimo del universo, con quien constantemente tropezamos omnipotente, y que, apoyado en sus seculares derechos, le vemos tomar posesión de su trono hereditario, mofándose de los esfuerzos intentados para sacudir su dominio. (...) Y el secreto de esto está en que el instinto sexual es la esencia misma de la voluntad de vivir y, por tanto, la concentración de la voluntad general; por esto en el texto del primer volumen llamé a los órganos

genitales el foco de la volición.”[20]

El vínculo de la locura con el espíritu creador le permitió también a Schopenhauer ser un lazo de unión entre los románticos—ya el último Schelling había exaltado la locura— y las corrientes irracionalistas del siglo veinte: los surrealistas, Georges Bataille, Michel Foucault y la antipsiquiatría.

El “contacto inmediato entre genialidad y locura”[21] fue una idea schopenhaueriana; utilizaba como prueba el ejemplo que le brindaba el *Torcuato Tasso* de Goethe: “No sólo pone ante los ojos el sufrimiento, el martirio esencial del genio como tal, sino también su continuo paso a la locura”. Paradójicamente, el propio Schopenhauer fue incluido por Cesare Lombroso —*Genio y locura*, 1864— en la lista de “locos geniales” encabezada por Tasso.

Otro rasgo esencial de la filosofía romántica, la estetización de la vida, fue llevado hasta sus últimas consecuencias por Schopenhauer y así lo escribía en una anotación de 1814: “la filosofía (...) ha ensayado soluciones inútilmente durante tanto tiempo porque buscaba por el sendero de la ciencia en vez de buscar por el camino de las artes”. En la absoluta desolación del mundo sólo encontraba salvación en el arte que, transformado en religión, adquiría sesgo propio en sus discípulos Wagner y Nietzsche, y en Freud inspiraría la teoría de la sublimación.

Los devaneos de los románticos sobre las religiones orientales servirían igualmente de fundamento a Schopenhauer para sus ataques al racionalismo occidental. Una estatua tibetana de Buda decoraba su escritorio y los *Upanishads*, en la traducción latina de una versión persa, era uno de sus libros de cabecera. Había descubierto los textos sagrados hindúes en 1813 a través de Friedrich Mejer —un discípulo de Herder dedicado al estudio de las religiones orientales—, que asistía al salón literario de su madre. Luego, un vecino de su casa en Dresde, el filósofo Karl Christian Krause —apasionado por la sabiduría oriental y estudioso del sánscrito— lo introdujo en las técnicas de meditación.[22]

En un cuaderno de notas que llevó mientras preparaba su obra fundamental, Schopenhauer escribió: “Sin el conocimiento de los *Upanishads*, de Platón y de Kant nunca hubiera llegado a mi pensamiento propio”, párrafo transcrito, casi literalmente, en el apéndice de *El mundo...* Sin embargo, sus ideas esenciales eran más

brahmánicas y budistas que platónicas o kantianas. La primera página de esta obra comenzaba precisamente con una crítica a Kant porque no reconocía el carácter subjetivo del mundo tal como lo habían visto, en cambio, Berkeley y las religiones hinduistas. Asimismo, el carácter ilusorio del mundo[23] provenía de los Vedas y los Upanishads.

El budismo le satisfacía en cuanto era una religión sin Dios, donde convergían las dos tendencias contradictorias de su pensamiento: el escepticismo no apto para la aceptación de los cultos tradicionales y, a la vez, su espíritu religioso. Compartía además la visión del Nirvana budista que le ofrecía la desaparición del sufrimiento disolviendo al individuo en la nada.

También tenía ascendencia oriental, aunque mediatizada por el panteísmo de Schelling, la voluntad universal única oculta tras la apariencia de las voluntades individuales. Su teoría de la transmisión esotérica del conocimiento a través de una elite de elegidos era una extrapolación del papel cumplido por los gurús en la sabiduría oriental.

“(Es necesario) escoger a algunos entre la enorme masa de los hombres a los que la verdad resulta completamente inaccesible, para comunicarles la verdad dentro de ciertos límites. De éstos, a su vez, serán escogidos unos cuantos a los que se les revelará mucho más porque serán capaces de comprender más y así sucesivamente.”[24]

Más extravagante y de consecuencias perniciosas fue su hipótesis de un cristianismo ario, originado en la India y mezclado con las religiones hinduistas, de donde habría pasado a Judea, atravesando Egipto. Los judíos lo habrían deformado incluyendo aspectos tan negativos, para Schopenhauer, como el optimismo salvacionista, el racionalismo y el libre albedrío. Un inocultable halo antisemita recorría esta caprichosa interpretación.

“(...) el Nuevo Testamento debe ser necesariamente, de una manera o de otra, de extracción hindú (...) la doctrina de Cristo surgida de la sabiduría hindú ha sido recubierta por el viejo tronco del judaísmo grosero, que le era completamente ajeno. (...) Todo lo que hay de verdadero en el cristianismo se encuentra igualmente en el brahmanismo y el budismo.”[25]

Otros textos abundaban hasta la redundancia en afirmaciones parecidas e insistían en la necesidad de despojar al cristianismo de su origen judío: “Y cómo se limpia el espíritu de todos los prejuicios

judaicos inculcados desde la infancia y de toda esa filosofía esclavizada por ellos”.[\[26\]](#)

Predicaba sustituir el cristianismo judaico por uno de impronta aria, hinduista o budista, religiones a las que, por supuesto, creía superiores:

“La sabiduría antigua y primitiva del género humano no será destruida por una aventura ocurrida en Galilea. Al contrario, la sabiduría india invade Europa y está llamada a operar una radical transformación en nuestras opiniones y en nuestros pensamientos.”[\[27\]](#)

Digresión. De su maestro Schopenhauer provenía el orientalismo de Richard Wagner, así lo reconoció en una carta donde hablaba de cómo la sabiduría oriental se había perdido para los occidentales hasta que, decenas de siglos después, había sido descubierta por Schopenhauer. Atraído por los temas budistas del renunciamiento al yo y a la sexualidad, a través de la interpretación schopenhaueriana, proyectó un drama musical inconcluso: *Los vencedores*.

El “cristianismo ario desjudaizado” y budista wagneriano también provenía de Schopenhauer.[\[28\]](#) En *Parsifal* se mentaba a un Cristo pagano y el Santo Grial transfigurado en el recipiente sagrado de la sangre aria pura era un símbolo *völkisch* agregado al mito de los templarios. Cosima Wagner insinuaba en su diario íntimo que el último verso de ese drama musical —“¡Redención para el redentor!”— significaba redimir a Jesús de su origen judío.

El orientalismo llevó a Schopenhauer por los caminos oscuros del esoterismo y alentado por esos idearios no vaciló en aceptar, en un párrafo de *El mundo...*, la reencarnación de las almas. Se volvió adepto al magnetismo animal y la magia —*La voluntad de la naturaleza* (1836)—; propugnó la validez de los fenómenos paranormales, entre éstos la clarividencia —*Ensayos sobre las visiones de fantasmas* (1851)— y elogió a los grandes magos Paracelso y Agripa (*Parerga y Paralipómena*).

La moda 1900 de la teosofía, la antroposofía, el budismo esotérico y las diversas formas de la magia negra fueron marco propicio para la divulgación de los escritos de Schopenhauer, que compartía además con los esotéricos el rechazo a la civilización occidental y a la sociedad moderna, al racionalismo, a la creencia ilustrada en la ciencia y el

progreso.

Asimismo, el auge masivo del orientalismo durante el último tramo del siglo veinte señala la incidencia de Schopenhauer, todavía hoy, en un vasto público que en muchos casos hasta ignora su nombre. Por esto no es caprichoso ni superfluo detenerse en un autor a quien pocos leen en la actualidad pero que, en forma indirecta, es un personaje clave del pensamiento de nuestra época.

De su presencia apenas visible en su posteridad siguieron dando testimonio sus admiradores, entre los que se encontraban figuras emblemáticas del pensamiento contemporáneo como Nietzsche, Freud y el primer Wittgenstein. También, y curiosamente, Max Horkheimer encontraba al pesimismo schopenhaueriano “infinitamente actual”.[\[29\]](#) A Adorno, por su parte, le atraía de Schopenhauer la misión salvadora que otorgaba al arte y en especial a la música.

Otros artistas y literatos como Hermann Hesse, Henrik Ibsen y León Tolstoi fueron también, aunque por distintos motivos, muy receptivos del schopenhauerismo. El joven Thomas Mann llegó a Schopenhauer a través de Nietzsche y de Wagner.[\[30\]](#) En *Relato de mi vida* dio cuenta de la singular experiencia que significó para él la lectura de *El mundo...* en el invierno de 1899-1900:

“En el sentimiento de plenitud y de arrebató que yo experimentaba tenía una intervención significativa la satisfacción que me producía aquella poderosa negación y aquella condena moral-espiritual del mundo y de la vida en un sistema de pensamiento cuya musicalidad sinfónica me seducía de la manera más honda. Pero lo más esencial de todo aquello era una embriaguez metafísica que tenía una gran relación con una sexualidad que estallaba tardía y violentamente (estoy hablando de la época en que yo tenía alrededor de veinte años) y que era más bien de índole mística y pasional que no propiamente filosófica. No me interesaba la ‘sabiduría’, la doctrina de la salvación, la conversión de la voluntad, aquella adherencia ascético-budista, que yo consideraba como una pura polémica y crítica contra la vida. Lo que me encantaba de una manera sensible-suprasensible era el elemento erótico y místicamente unitario de esta filosofía, lo cual había influido también, por otro lado, sobre la música de Tristán, que no es en modo alguno una música ascética.”[\[31\]](#)

Su alter ego, un personaje de *Los Buddenbrook* (1901), también leía con pasión *El mundo...* y compartía la visión pesimista de la vida que Schopenhauer le proponía: “Inmensa era la satisfacción que le producía el ver cómo un cerebro superior puede adueñarse de una cosa tan fuerte, tan cruel, tan grotesca que es la vida, adueñarse de ella, sujetarla,

condenarla”.

La rara mezcla schopenhaueriana donde el Nirvana thanático, la estética y el erotismo aparecían unidos, influiría ostensiblemente no sólo en la obra sino también en la vida personal de Mann, de tal modo que en 1938 volvió sobre esas ideas en *El pensamiento vivo de Schopenhauer*.

“Erotismo de la muerte como sistema de pensamiento lógico-musical, nacido de una tensión enorme entre espíritu y sensualidad, una tensión cuyo resultado y cuya chispa es precisamente el erotismo: así es como una juventud receptiva experimenta esta filosofía, a la que no entiende desde un punto de vista moral, sino vital y personal; es decir, no la entiende en función de su doctrina o de lo que predica, sino de su esencia, y acierta al entenderla así.”

Por recomendación de Macedonio Fernández, uno de sus mentores de juventud, Jorge Luis Borges fue un lector ferviente de Schopenhauer, de quien pensaba: “Si el enigma del universo puede formularse en palabras creo que esas palabras están en su obra”.^[32] Empezó a estudiar la lengua germana por su cuenta para poder “leer y releer a Schopenhauer en alemán”.^[33]

No tendría preferencias, como T. Mann, por el erotismo y el esteticismo —que abominaba— sino por el lado metafísico. Así lo confesó en el poema “Amanecer”: “...reviví la tremenda conjetura/ de Schopenhauer y de Berkeley/ que declaraba que el mundo es una actividad de la mente/ un sueño de las almas/ sin base, ni propósito, ni volumen”.^[34] “Avatares de la tortuga” daba cuenta de que “los filósofos idealistas, y Schopenhauer en primer lugar, enunciaban el carácter alucinatorio del mundo”.^[35] “Otro poema de los dones”,^[36] un inventario de los que le habían sido dados en su vida, no olvidaba su agradecimiento “Por Schopenhauer/ que acaso descifró el universo”. La enumeración de vivencias y lecturas, en el poema “El pasado”,^[37] no eludía el registro de “El joven Schopenhauer que descubre /El plano general del universo”. *Otras inquisiciones* (1946) abundaba en menciones elogiosas al filósofo, y sólo en una —“Nueva refutación del tiempo”— le reprochaba su insuficiente idealismo por no advertir que el hombre era tan ilusorio como el mundo que se representaba. No es improbable que cierto gusto borgeano por el budismo y los místicos viniera también por el lado de Schopenhauer.

La ascendencia de Schopenhauer llegó hasta lugares y sectores muy disímiles, entre éstos las vanguardias artísticas rusas de comienzos del siglo veinte. Uno de los creadores de la pintura abstracta, el ruso Kasimir Malévich, encontró fuente de inspiración para su arte en la filosofía schopenhaueriana que conoció en 1904 por los artículos de los poetas y críticos literarios Valery Briúsov y André Bely, publicados en la revista rusa *La Balanza*. El italiano Giorgio de Chirico atribuía el carácter “metafísico” de su pintura a la lectura de Schopenhauer y Nietzsche.

Entre los personajes extravagantes que pululaban en la república de Weimar estaba el visionario Paul Scheerbarth, que predicaba, en el grupo expresionista de la revista *Der Sturm* y en sus clases de la Bauhaus, una mezcla de la filosofía de Schopenhauer y de religiones orientales.

Más insólita fue la resonancia del pensamiento schopenhaueriano en Adolf Hitler, que solía citarlo con frecuencia en sus conversaciones. Sus biógrafos han registrado los testimonios de quienes lo conocieron de joven; era cabo en la Primera guerra mundial y llevaba en la mochila una edición barata de *El mundo...* que leía mientras permaneció herido en el hospital de campaña. Esta afición juvenil debe haberse acrecentado posteriormente cuando frecuentaba el círculo de Bayreuth donde Schopenhauer era venerado. Preguntado por Leni Riefensthal sobre cuál era su lectura preferida, contestó sin dudar: “Schopenhauer, siempre ha sido mi maestro”. Ante la sorprendida réplica de su interlocutora —“¿Cómo, no es Nietzsche?”—, Hitler aclaró que a éste lo apreciaba como escritor, poeta y artista, pero como filósofo su modelo había sido Schopenhauer.^[38] A través de Schopenhauer, Hitler llegó también al *Bhagavad-gita*, otra de sus lecturas preferidas; de ese modo remontó el origen de la raza aria a los hindúes, incorporándolos así a la doctrina del nacionalsocialismo.

Para conocer la influencia ejercida por Schopenhauer en el totalitarismo, no importa si Hitler lo comprendía, ni siquiera si lo leía efectivamente, basta con el interés que puso en mencionarlo como maestro de pensamiento.

Sin embargo, como Schopenhauer era demasiado aristócrata y abominaba de la plebe, no le hubieran gustado el “cabo” Hitler ni el movimiento de masas del nacionalsocialismo. Sólo fue un conservador reaccionario, amante de la autoridad y el orden que, en la revolución democrática de 1848, prestó sus gemelos de teatro a un oficial para que

disparara desde su terraza sobre los insurrectos.

DOSTOIEVSKI Y LA NOVELA METAFÍSICA

No es arbitraria la inclusión en este ensayo de un escritor como Dostoievski, que no era un pensador y cuyas ideas filosóficas provenían de la frecuentación de círculos intelectuales o de su amistad con el filósofo de la historia Nicolai Danilevski. Su pensamiento, aunque embrionario y expresado a través de parábolas o diálogos balbuceantes de personajes —a veces incluso de los secundarios—, encontró eco en dos pensadores decisivos: Nietzsche y Heidegger.

Fue un admirable novelista que cautivaba con sus psicologías complejas, las atmósferas sombrías, las escenas culminantes hasta el paroxismo; creador además de un género propio: la novela metafísica. Sin embargo, sus cualidades literarias no lo eximen de ser juzgado por sus ideas filosóficas, religiosas y políticas ya que él mismo, lejos de considerarse un artista puro, se preocupó por gritar sus doctrinas y proclamar su propósito de cambiar la sociedad rusa y tal vez la europea. Su popularidad en Rusia procedía tanto de sus novelas como de sus panfletos políticos, publicados entre 1873 y 1881 en un periódico conservador antieuropeo con el título de *Diario de un escritor*. Del mismo modo no era difícil, en las interminables discusiones de sus personajes, escuchar entremezclada la voz del autor.

La larga fama de Dostoievski puede explicarse por muchas razones, algunas ajenas a lo literario. Hubo varias modas Dostoievski: la primera abarcó los últimos años del siglo diecinueve y su inicio coincidió con el descubrimiento de la literatura eslava en Francia en 1886 gracias a la publicación de *La novela rusa* de Eugène Melchior, marqués de Vogüé. Éste había sido secretario de la embajada francesa en San Petersburgo, donde aprendió el idioma ruso y leyó a escritores que, hasta entonces, no habían sido traducidos al francés. La obra causó sensación porque descubría un mundo desconocido, aunque Vogüé era muy reticente con respecto a los valores literarios de Dostoievski.[\[39\]](#) Simultáneamente, a partir de 1884 comenzaron a aparecer traducciones al francés, de *Humillados y ofendidos* y *Crimen y castigo*; hacia 1908 la editorial Plon había publicado las principales obras de Dostoievski.

En París, según la costumbre, lo ruso se impuso como moda —antes había sido lo japonés y después sería lo africano—; el *chic* eslavo hizo de los íconos y el samovar un elemento indispensable de la decoración de interiores: así lo testimoniaba la casa de Odette, imprescindible personaje proustiano, para conocer los gustos de su tiempo. Hablar sobre Dostoievski se hizo habitual en salones elegantes donde el escritor ruso nunca hubiera sido invitado por su desaliño y su mala educación. En cambio interesaban sus personajes, esos seres alucinados que dieron origen al mito de la atormentada “alma rusa”, tan atrayente para esos esnobs en busca de emociones fuertes y exotismo.

La difusión de la literatura rusa, en especial la de Dostoievski, coincidió con el auge del decadentismo. *Tres rusos* se llamó una novela del decadentista Jean Lorrain. Los decadentes eran, en su mayoría, católicos pero su religiosidad se preocupaba más por el pecado que por la virtud, por el Diablo que por Dios. Tenían esa mezcla de misticismo y perversión tan cara a Dostoievski, aunque se desinteresaban de su redentorismo mesiánico y de su crudeza, distantes de la sofisticación y el refinamiento que cultivaban. Preocupados por la estética, no se detenían en el moralismo dostoievskiano y, en ese sentido, estaban más próximos a los estetas rusos de fines de siglo nucleados alrededor de Sergei Diagilev, tan lejos de Dostoievski y que jugó, como él, un papel central en la boga rusa.

Un segundo período Dostoievski se dio en las primeras décadas del siglo veinte. Se trataba de una versión más dura que la del decadentismo francés, como correspondía a los caóticos tiempos entre las dos guerras mundiales. Los tortuosos personajes dostoievskianos se transformaron en profetas del Apocalipsis de la civilización occidental. Esta lectura prendió en especial entre los atormentados alemanes, a través de la traducción de Arthur Moeller van der Bruck, un forjador ideológico de la “revolución de derecha”. Nadie influyó tanto en Spengler, después de Nietzsche, como Dostoievski. Toda la literatura expresionista alemana fue igualmente heredera del ruso. Alma Mahler sentía en 1922: “Veo por todas partes nudos invisibles. El extrañísimo Dostoievski, Kafka, los atonalistas, los cubistas, el comunismo, todo es una misma enfermedad. Un espanto que brota del fondo de los corazones”.[\[40\]](#)

Hermann Hesse en *Mirada en el caos*, libro muy leído entonces,

decía que media Europa “marcha en una sagrada locura al borde del abismo (...) ebria y solemnemente como cantaba Dimitri Karamazov”. Este pasaje le fue citado a Heidegger por Otto Pöggeler; el filósofo le señaló que, por aquellos años, Dostoievski era más importante que Nietzsche. Para confirmarlo Heidegger tomó de su biblioteca un par de volúmenes del autor ruso.[\[41\]](#) Él mismo había tenido en su escritorio, en los años veinte, un retrato de Dostoievski al lado de otro de Pascal y, recordando su trayectoria intelectual, en el discurso inaugural de sus cursos en Heidelberg dijo que lo mejor que habían traído los años excitantes entre 1910 y 1914 era el descubrimiento de Kierkegaard, Nietzsche y Dostoievski.

Hans-Georg Gadamer compartía con su maestro Heidegger la devoción dostovieskiana: “Las novelas de Dostoievski eran un revulsivo para nosotros. Los volúmenes rojos de la editorial Piper resplandecían como señales llameantes en todos los escritorios”.[\[42\]](#)

También el admirador francés del fascismo Drieu La Rochelle daba cuenta de sus deudas con “Nietzsche, Van Gogh y Dostoievski, los únicos maestros posibles del mundo moderno”.[\[43\]](#)

Un inglés poco común, David Herbert Lawrence, encontró en Dostoievski aliciente para su odio a la civilización occidental, al industrialismo y a la ciencia y la técnica.

El autor ruso tuvo también lectores más insólitos en los dos conductores de la cultura nacionalsocialista: Alfred Rosenberg lo había conocido a través de Dimitri Merejkovski, que fuera su maestro cuando ambos vivían exiliados en París y luego se encargó de traducirlo y difundirlo en Alemania. Joseph Goebbels, en su novela testimonial *Michael* (1928), decía, a través de uno de sus personajes, lector de *El idiota* y portavoz de la juventud nacionalsocialista y del propio autor:

“Dostoievski está un par de audaces pasos adelantado a su tiempo. Uno lo sigue mareado, temeroso, incrédulo, pero lo sigue. Él no afloja, uno tiene que seguirlo. Aquí encontramos de todo: naturalismo, expresionismo, idealismo, escepticismo y todos los ismos que queramos desfilar en él. (...) Escribe lo que ve, lo que su demonio, su espíritu infernal, le enciende, quemándolo en el pensamiento y en el alma. Escribe porque, al fin y al cabo, ésta es una de las pocas posibilidades de ser algo en el siglo XIX; lo político estaba entonces todavía por surgir. Escribe porque su alma arde en amor por Rusia, en odio contra lo extraño, contra Occidente. (...) Creemos en Dostoievski como nuestros padres creyeron en Cristo”.[\[44\]](#)

Durante la segunda posguerra hubo un nuevo resurgimiento de Dostoievski, cuando fue rescatado como precursor del existencialismo cristiano que lo reconocía entre sus padres fundadores. Esta corriente se remontaba, en realidad, a comienzos del siglo veinte y fue obra de dos rusos de religión ortodoxa emigrados a París. Uno, León Chestov, inició esa línea con una conferencia en 1900, *Dostoievski y Kierkegaard*, y un libro, *Filosofía de la tragedia*, (1903) donde señalaba la influencia en Nietzsche de Dostoievski, sobre todo el de *Memorias del subsuelo*.^[45] El otro, Nicolai Berdiaev, autor de *La filosofía de Dostoievski* (1922) y *El espíritu de Dostoievski* (1923), se convertiría, con el tiempo, en un referente de la derecha europea. Estas obras fueron sacadas del olvido por los personalistas cristianos, nucleados alrededor de Emmanuel Mounier y la revista *Esprit*, para oponerlas al existencialismo ateo sartreano.

El revival existencialista de Dostoievski en la segunda posguerra no tuvo la intensidad ni la duración de la boga de preguerra. Sartre y Simone de Beauvoir lo reivindicaban como el creador del género de la novela metafísica, que ellos mismos cultivaban, pero estaban muy lejos de sus ideas. Los personajes dostoievskianos sirvieron, en cambio, a Albert Camus para ejemplificar sus propias teorías: Kirilov representaba el absurdo de la vida, tema de *El mito de Sísifo* (1942), y Shigalev encarnaba —*El hombre rebelde* (1951)— al terrorismo individual. Adaptó además al teatro en 1959 *Los endemoniados*, convirtiéndola en una parábola contra los comunistas.

La declinación de esta etapa de auge dostoievskiano fue causada, en parte, porque en la medida que era rechazado por los comisarios culturales del Kremlin, su difusión se redujo en Occidente a un público preferentemente de derecha. Además, demasiado ligado al existencialismo, siguió su suerte cuando éste entró en el ocaso. Hacia las últimas décadas del siglo veinte con el nuevo paradigma del posestructuralismo, su aura mítica pasaría a la figura de Nietzsche.

El particular desarrollo histórico de Rusia, su ajениdad a los grandes movimientos de la modernidad —el Renacimiento, la Reforma, la Ilustración y las revoluciones burguesas— dividió en dos posiciones antagónicas a la *intelligentsia* rusa del siglo diecinueve. Los “occidentalistas” —Iván Turgueniev o Alexander Herzen— buscaban salir

del atraso mediante la asimilación de la cultura occidental. Los “eslavófilos”, entre quienes estaba Dostoievski, por el contrario, encontraban la salvación en el rechazo de la secularización y la modernidad y acentuaban las características propias que separaban a Rusia de la Europa occidental. Idealizaban el atraso de la “Santa Madre Rusia”, considerándolo como una ventaja sobre el “Occidente podrido”. Además oponían la mística de la autocracia y la religión ortodoxa al racionalismo, la ciencia y la democracia, responsabilizándolas de la supuesta decadencia de Europa; sus preferencias los inclinaban hacia la tradición asiática.

Nicolai Danilevski —*Rusia y Europa* (1869)— teórico del paneslavismo y maestro de Dostoievski, sostenía la superioridad del “genio” ruso al europeo:

El genio ruso está en las antípodas del genio europeo, al hacerse europeo ha caído en el lazo. Desde que gravita en la órbita de Europa, obedece con servilismo a los guías de ese continente que le han dado orden de occidentalizar al Asia en su provecho.”[46]

No fue, sin embargo, la influencia asiática —más mítica que real— la que llevaba a Rusia al irracionalismo, sino, paradójicamente, la presencia de esa tendencia en la propia denigrada Europa. La eslavofilia entera como sistema de ideas —observaba Vladimir Weidle— “es de origen neta y exclusivamente germánico”. [47] La simetría de los dos nacionalismos explicaba la persecución por parte de ambos al judío en tanto pueblo cosmopolita, transnacional.

Muchos jóvenes de las clases altas rusas de mediados del siglo diecinueve, evitando la convulsionada Francia posrevolucionaria, eran enviados a estudiar a las universidades de la conservadora Alemania. A su regreso, mostraban el influjo de las ideas nacionalistas de Herder y Fichte y, en particular, del irracionalismo religioso del último Schelling, que gozó de un favorable ascendiente entre la *intelligentsia* rusa de la generación de 1820.

El proceso de interacción entre Alemania y Rusia y el entrecruzamiento de ideas de una sociedad y otra fue de tal magnitud que permitió a Herzen hablar de los “alemanes rusos y de los rusos alemanes”. [48] Dostoievski fue también tributario de ese clima intelectual; frecuentaba círculos donde se hablaba de los románticos

alemanes y hasta sus personajes neuróticos, según Vladimir Nabokov, [49] mostraban la influencia de *Psyche* de Carus.

Pero aquí, como ya había ocurrido entre Francia y Alemania, se dio un viaje de ida y vuelta pues los rusos devolvieron a Alemania sus ideas pasadas por el “alma rusa”. Danilevski procedía de Herder e incidiría en Spengler. Herder y Fichte tuvieron ascendiente en el paneslavismo que dejó, asimismo, su sello en el pangermanismo y luego en el nacionalsocialismo.

Herder y Friedrich Schlegel habían adicionado al vocablo alemán *volk*, que significa pueblo y, al mismo tiempo, nación, la idea de *volkgeist*, “espíritu del pueblo”. Lo concebían entonces como una entidad metafísica que había dado origen al lenguaje, a la religión, al arte, a las costumbres, a la moral. Bernard Berenson señalaba que *volk* era afortunadamente intraducible a otros idiomas. [50] Se equivocaba, había otro idioma y no era casual, el ruso, donde existía una palabra similar, *narodv*. Ese término fue patrimonio tanto de la izquierda populista —*narodnichevo*— como de la derecha paneslavista; Danilevski lo usó y Dostoievski le dio jerarquía literaria.

La fusión de las culturas rusa y germana a través de la afluencia a las universidades alemanas de la *intelligentsia* rusa del siglo diecinueve continuó, durante el siglo veinte, con los emigrados rusos que escapaban de la revolución bolchevique a la República de Weimar. Entre los inmigrantes rusos de Berlín se encontraba un singular personaje, Alexander Kojève, lector ferviente de Dostoievski, que se transformaría en maestro de pensamiento de la intelectualidad francesa de entreguerras, en tanto servía de agente secreto del régimen soviético.

La existencia de ochenta y seis editoriales y una veintena de librerías rusas en el Berlín de los años veinte era una muestra elocuente de la presencia eslava en Alemania. Este influjo mutuo reflejaba la intermitente, enigmática y peligrosa fascinación recíproca entre Alemania y Rusia no sólo en la literatura. Tal vez porque ambas naciones, en determinados momentos de su historia, se habían sentido marginales de Occidente, del que formaban, no obstante, una parte insoslayable.

En estos viajes de ida y vuelta, Dostoievski dejó su impronta en Nietzsche, en los expresionistas y en el mismo Heidegger. Representó igualmente un papel central en la atmósfera intelectual alemana que

precedió al surgimiento del nacionalsocialismo. Guiado por Danilevski, en *Diario de un escritor* expresaba ideas que anticipaban la filosofía espengleriana de la historia acerca de la decadencia de la civilización occidental. Según Dostoievski, sólo los pueblos eslavos, gracias a que conservaban la espiritualidad, evitarían esa caída. Bastaba sustituir Rusia por Alemania para que la ideología dostoievskiana pudiera adaptarse al *Kulturpessimismus*, a la revolución de derecha, al nacionalsocialismo y al Heidegger de los años treinta.

Tampoco faltaba en Dostoievski, consecuente con su nacionalismo, la exaltación de la guerra. Las notas del *Diario de un escritor* de abril de 1877, escritas durante la guerra de Crimea, prenunciaban los sentimientos bélicos de Ernst Jünger y de muchos expresionistas alemanes en tiempos de la Primera guerra mundial.

“La guerra limpiará el aire que respiramos y que nos sofoca, sentados como estamos en la inútil podredumbre y en la asfixia espiritual. (...) Nunca ha pasado una generación en la historia europea sin guerra. Y hay una razón que lo explica: la guerra, evidentemente, es necesaria para conseguir algún objetivo, es saludable y alivia a la humanidad. (...) Pero es reconfortante pensar que este derramamiento de sangre (...) ‘la guerra es a veces hasta la única salvación’.”

Con raro profetismo, Dostoievski demarcaba precisas zonas de influencia para las dos naciones mesiánicas, Rusia y Alemania, destinadas a salvar el mundo. Lejos estaba de sospechar que estas premoniciones se encarnarían en el siglo siguiente en los movimientos totalitarios del estalinismo y el nacionalsocialismo.

“La idea de la nuevamente unida Alemania es grande y orgullosa y cala hasta en la hondura de los siglos. Pero ¿qué va a compartir Alemania con nosotros? Toda la Humanidad occidental constituye su objeto; prometerse todo el mundo occidental de Europa; quiere suplantarse la idea románica y romántica, en su función directiva por la germánica. Pero a nosotros, a Rusia, le deja el Oriente. Dos grandes pueblos, ellos y nosotros, estamos llamados a cambiar la faz de todo el mundo. No se trata de ninguna fantasía humana, de ninguna humana ambición, puesta a soñar; el mundo mismo lo está diciendo.” (noviembre de 1877)

Los nacionalistas rusos y alemanes oponían el concepto de “comunidad”, como unidad orgánica, espiritual o sanguínea, a las relaciones de igualdad entre individuos de las sociedades modernas occidentales. En esa línea a Dostoievski le era útil la noción de *narod*

para separar a los rusos de sus vecinos y también para ocultar las diferencias sociales, políticas, económicas y aun individuales dentro de una misma sociedad, dando de ese modo unidad a la nación.

“No tenemos intereses de clase porque tomados estrictamente no nos corresponde ninguna clase y porque el alma rusa es más ancha que las antítesis de clase, los intereses y los derechos de clase.”[\[51\]](#)

El principio herderiano —“...existe una sola clase, el *volk* (...) y el Rey pertenece a esa clase igual que el labriego”— le permitió a Dostoievski proclamar la unión del zar, el pope y el pueblo contra la aristocracia decadente y la burguesía occidentalizante. Este deseo de mantener al pueblo ruso en la pureza lo llevaba, en artículos y en *Humillados y ofendidos*, a añorar el antiguo sistema de servidumbre porque contribuía a mantener, según él, la unidad nacional entre campesinos y señores. Su defensa de la monarquía absoluta, de la Iglesia ortodoxa y del nacionalismo agresivo lo alejaron tanto de los revolucionarios sociales como de los reformistas democráticos. Expresó mejor que nadie las peculiaridades de esa ideología a través de *Diario de un escritor*, de sus ensayos políticos, del famoso discurso de homenaje a Pushkin pero, sobre todo, en la voz de algunos personajes de sus novelas.

El nacionalismo indisolublemente ligado a la Iglesia rusa componía una especie de teocracia, un Estado religioso al que llamaba “socialismo ruso”. El carácter de profeta apocalíptico que adoptaba lo había copiado de Vladimir Soloiev, un extraño poeta y filósofo que proponía unificar todas las iglesias cristianas bajo una nueva organización política y social subordinada a la fuerza moral de la religión. Este universalismo cristiano no era, según Soloiev, incompatible con el nacionalismo, ya que le asignaba al pueblo ruso la misión histórica de difundir el ideal por el mundo.[\[52\]](#)

La incomunicabilidad de las culturas se extendía, para Dostoievski, incluso al concepto de Dios, que también era idiosincrásico de cada pueblo. Shatov, personaje de *Los endemoniados* (1870) y portavoz del paneslavismo y del Estado religioso, afirmaba que el pueblo tenía una sola finalidad: la búsqueda de su dios, irremisiblemente suyo, y la fe en él como el único verdadero. Dios asumía la personalidad sintética de todo el pueblo, el pueblo era el cuerpo de Dios; de ahí la imposibilidad de

encontrar un dios común a todas las naciones, cada una tenía el suyo. La verdad era una y, por lo tanto, patrimonio de un pueblo, aunque otros tuvieran sus dioses propios y grandes, sólo uno podía poseer el Dios verdadero. Cuando los dioses comenzaban a ser comunes, cuando se generalizaban, moría la fe en ellos y se iniciaba la destrucción de los pueblos. En cuanto un pueblo abandonaba la creencia de que era el dueño de la verdad, el único llamado a salvar al mundo, dejaba inmediatamente de ser grande.

Shatov concluía su discurso revelando que ese pueblo capaz de encarnar al Dios único era el ruso, pues no había sido contaminado por la civilización, había permanecido ingenuo, niño de la tierra. Por eso Rusia tenía una misión: “En Occidente se ha perdido al Cristo y Occidente cae a causa de eso, únicamente a causa de eso”. El personaje —o su creador— proponía:

“(...) revelar al mundo un Cristo ruso, desconocido en el universo y cuyo principio está contenido en nuestra ortodoxia. (...) A mi modo de ver, es ahí donde se encuentra el principio de nuestra futura potencia civilizadora y de la resurrección por nosotros de toda la Europa y de toda la esencia de nuestra futura fuerza.”[\[53\]](#)

Ese sentido mesiánico del pueblo necesitaba, indefectiblemente, afirmar un nacionalismo agresivo:

“Si un gran pueblo no cree que en él sólo se encuentra la verdad, si no cree que él solo está llamado a resucitar y salvar al universo por su verdad, deja inmediatamente de ser un gran pueblo para devenir una materia etnográfica. Jamás un pueblo verdaderamente grande se puede contentar con un papel secundario en la humanidad; su papel aun importante no le basta, le es necesario absolutamente ser el primero. La nación que renuncia a esa convicción, renuncia a la existencia.”[\[54\]](#)

La identificación de un pueblo con su Dios llevaba a Dostoievski por el camino del antisemitismo, que expresó sin hesitación en *Diario de un escritor* y en una carta a Abraham Uri Kovner. Si el pueblo señalado era el ruso, no había lugar para dos pueblos elegidos, “portadores de Dios”. Esa clase de argumentación lo inducía a asociar la muerte de Cristo con la codicia por el dinero y de ahí pasaba al tema de la usura de los judíos. Como todo antisemita, no encontraba ninguna contradicción en vincular a los judíos con la gran banca y, a la vez, con el nihilismo, el socialismo y el terrorismo. Por cierto, los judíos en sus novelas —el usurero Isaías

Flominch Bumstein de *Memorias de la casa de los muertos*— eran individuos carentes de toda virtud. Las diatribas antisemitas abundaban en *Diario de un escritor* (1873-1881):

“...en el mundo no hay otro pueblo que tanto se lamente de su sino, que tan constantemente, a cada paso y a cada palabra, se esté quejando de su degradación, de sus dolores, de su martirio como los hebreos. Aunque sólo lo hagan desde la Bolsa, es de hecho que gobiernan la política, los asuntos interiores, la moral de los Estados. Podrá haber muerto Goldstein por la idea eslava; pero hace mucho tiempo que la cuestión eslava se habría resuelto ya a favor de los eslavos si la idea judaica no tuviera tanta fuerza en el mundo.”[\[55\]](#)

“No saben que, de querer nosotros, no podrán vencernos todos los judíos del mundo juntos; ni los millones de su dinero ni los millones de sus tropas.”[\[56\]](#)

El antecedente dostoievskiano de la derecha nacionalista francesa ha sido poco observado. La paradoja atribuida a Maurice Barrés y Charles Maurras “soy ateo pero católico” ya la expresaba el personaje de Shatov:

“—Creo en Rusia, creo en la Iglesia ortodoxa, creo en el cuerpo de Cristo. Creo que Cristo vendrá nuevamente a Rusia.

—¿Y en Dios?

—Yo... yo creeré en Dios.

(...)

—¿Para usted Dios se reduce a un simple atributo de la nacionalidad?

—¿Rebajo a Dios considerándolo como un atributo de la nacionalidad? —gritó Shatov—, por el contrario, elevo el pueblo hasta Dios. ¿Y cuándo ha sido de otro modo? El pueblo es el cuerpo de Dios. Una nación no merece ese nombre sino en tanto tenga su dios particular y rechace obstinadamente todos los otros, en tanto cuente con su dios vencedor que expulsó del mundo a todas las divinidades extranjeras. Tal ha sido desde el comienzo de los siglos la creencia de todos los grandes pueblos, de todos aquellos que han estado a la cabeza de la humanidad.”[\[57\]](#)

Un posestructuralista, Gianni Vattimo, que acepta una religiosidad sin fundamento trascendente, creyó encontrar en Dostoievski, leyendo el capítulo 7 de la segunda parte de *Los endemoniados*, el precursor de un cristianismo sin Dios. Uno de los personajes de esa misma novela, Stravoguín, discernía que la opción era Cristo y no la verdad, idea atribuible al autor porque en una de sus cartas podían leerse argumentos parecidos.

Dostoievski amaba a su pueblo, pero lejos de pretender emanciparlo, lo quería tal como era, sumido en la ignorancia y la miseria. Sostenía que los mujiks salvarían a Rusia porque habían conservado intacta su

sencillez, su ingenuidad y su creencia en la verdad de Cristo. Ese atraso los protegía del contagio europeo. Justificaba incluso los defectos del pueblo ruso —la embriaguez, el robo, el cinismo, la miseria, el deshonor — porque procedían de su disposición al paroxismo; eran los síntomas de su futura misión.

Otra constante, tanto en sus artículos como en sus narraciones, ha sido la exaltación —típica del populismo— de la sabiduría instintiva y espontánea del pueblo contrapuesta al falso conocimiento de los intelectuales. En *Memorias del subsuelo* (1864) decía: “No es cierto que nuestros sabios tengan que enseñar al pueblo; al contrario, yo incluso afirmaré que ellos mismos tienen que aprender del pueblo”. La última parte de esta obra era una requisitoria contra la educación y los libros. El protagonista, manifestación temprana del “hombre del absurdo”, proclamaba su libertad total, contra la sociedad y aun contra las mismas leyes naturales: “¿Qué me importan las leyes de la naturaleza y de la aritmética, cuando por una razón cualquiera esas leyes y ese ‘dos más dos son cuatro’ me disgustan?”.

Esas osadas meditaciones que inspirarían más tarde a los escritores del “absurdo” eran seguidas por vacuas divagaciones denunciando la fe en la civilización y la democracia, diatribas contra los amigos de la humanidad y el progreso y la propuesta de que el hombre, en lugar de buscar su felicidad y su beneficio, debía aceptar el sufrimiento como fundamento de su conciencia.

DE DOSTOIEVSKI A NIETZSCHE

Entre los pensadores alemanes fascinados por Dostoievski estuvo Nietzsche; ese descubrimiento y el subsiguiente entusiasmo en 1887 quedaron registrados en algunas cartas a sus amigos:

“¿Conoce usted a Dostoievski? Con excepción de Stendhal no conozco a nadie que tal placer y sorpresa me haya producido: un psicólogo con el que ‘yo me entiendo’.” (Carta a Peter Gast, 13 de febrero de 1887)

“Hace pocas semanas no conocía ni siquiera su nombre como persona inculta que no lee revistas. La visita a una librería me ha puesto por casualidad ante los ojos el *Esprit souterrain*, su obra recién traducida al francés. (...) El instinto de afinidad, ¿o cómo debo llamarlo? se hizo sentir inmediatamente, mi alegría fue extraordinaria.” (Carta a Oveerbeck, 23 de febrero)

“Con Dostoievski me ha pasado lo mismo que anteriormente con Stendhal: el contacto casual, un libro que se hojea en una librería, el autor desconocido hasta de nombre y el instinto que dice inmediatamente que he encontrado a un espíritu afín.” (A Peter Gast, 7 de marzo)[\[58\]](#)

No es casual que Elisabeth Förster-Nietzsche, para salvaguardar la absoluta originalidad de su hermano, haya expurgado del Archivo Nietzsche no sólo todas las referencias al conocimiento de la obra de Max Stirner sino también las anotaciones sobre *Los endemoniados*.

Nietzsche, expresión del nihilismo moderno, conoció esta tendencia espiritual de procedencia rusa en *Padres e hijos* (1861) de Iván Turgueniev —el primero que abordó el tema—, pero fue deslumbrado por el nihilismo trágico de Dostoievski. El término era sin embargo ambivalente, no había un único nihilismo. Existía el nihilismo político —el de Verkhovensky y la secta revolucionaria de *Los endemoniados*— que enfrentaba a la sociedad y el Estado desde alternativas socialistas o anarquistas, nihilismo rechazado igualmente por Dostoievski y por Nietzsche. Ninguno de los dos percibiría que, medio siglo más tarde, surgiría otro tipo de nihilismo político: la “revolución del nihilismo” nacionalsocialista[\[59\]](#) que los reconocería a ellos entre sus precursores.

En cuanto al otro nihilismo dostoievskiano, el metafísico —el de Raskolnikov, Iván Karamazov, Kirilov o Stravoguín—, que atacaba a Dios y a la moral, provocaba en Dostoievski sentimientos encontrados de atracción y repulsión. Nietzsche, en cambio, más osado, no dudó en convertirse en su profeta y apóstol. Dostoievski ponía sus ideas más terribles en boca de personajes de novela; Nietzsche quería vivir, en cambio, como un personaje dostoievskiano. El superhombre nietzscheano, más allá del bien y del mal, era un Raskolnikov sin el final moralizador y cristiano de *Crimen y castigo*.

Cuando Iván Karamazov sostenía: “Si Dios no existe, todo está permitido”, o Kirilov anunciaba “Si Dios no existe, yo soy Dios, mi voluntad es libre y puedo hacer lo que quiero” adelantaban los temas nietzscheanos de la muerte de Dios y la creación de valores por el hombre nuevo. Iván Karamazov, Kirilov y Stravoguín eran, como Nietzsche, ateos obsesionados por la ausencia de Dios. Del nihilismo salió Dostoievski por la religión y Nietzsche por la voluntad de poder. Pero la misión abrumadora de tener que ser Dios, llevó a Kirilov al suicidio y a Nietzsche —en sus últimos escritos firmaba “el

crucificado”— a la locura.

Todos esos personajes dostoevskianos, al igual que Nietzsche, eran hombres débiles que querían parecer fuertes. Sin embargo, los escasos personajes positivos y de naturaleza apacible atrajeron también a Nietzsche: la visión en el *Anticristo* de Jesús como una figura dulce, inocente, que no rechazaba al mundo ni condenaba el mal, un “idiota” en el sentido griego de la palabra, era, no cabe duda, una transposición del príncipe idiota y así lo dio a entender al comparar el mundo hebreo de los tiempos bíblicos con la atmósfera literaria del decadentismo ruso.

“Aquel mundo extraño y enfermizo en que nos introducen los Evangelios, un mundo que parece salido de una novela rusa, en el que los desechos de la sociedad, las enfermedades nerviosas y un pueril idiotismo parecen darse la cita. (...) Habría que lamentar que un Dostoievski no hubiese vivido cerca de ese interesantísimo decadente, o sea un hombre que supiese sentir precisamente el encanto irresistible de semejante mezcla de enfermedad y puerilidad.”[\[60\]](#)

Acaso Shigalev, el nihilista revolucionario de *Los endemoniados* que oscilaba entre una libertad sin límites y el despotismo, fuera la premonición del contradictorio porvenir de Nietzsche, héroe de los libertarios y, a la vez, de los fascistas.

2. NIETZSCHE

Quien toma en serio a Nietzsche, quien lo toma
al pie de la letra y le cree, está perdido.

Thomas Mann

Nietzsche perteneció a esa categoría de escritores —Kierkegaard, una suerte de Nietzsche cristiano, fue otro— que intentó realizar la prédica de los románticos: hacer de su propia vida una obra de arte: “Nosotros queremos ser los poetas de nuestra propia vida”. Su pensamiento no debía ser la expresión de ideas generales sino de una singular personalidad: “He escrito mis libros con mi propia sangre” confesaba, acaso para mostrar cómo su obra se iba convirtiendo, cada vez más, en autobiografía.

Fue —como su maestro Schopenhauer— un *outsider* de los círculos académicos, mientras que sus éxitos editoriales, alentados por su extraño temperamento propicio para el culto al genio, le dieron una equívoca fama y el halago de las multitudes que, sin embargo, despreciaba.

Como muchos románticos alemanes, Nietzsche se frustró en el proyecto megalómano de lograr la unión total entre la obra y la vida, el pensamiento y el arte, la verdad y la belleza. No quiso ser un filósofo sistemático pero tampoco fue un gran poeta. “Ditirambo de Dionisio” ha mostrado el fracaso de la escritura filosófica en forma de poema. Así *hablaba Zarathustra*, con su tono oracular de pastiche bíblico, a pesar de la gran divulgación, dista de ser su mejor obra.

De esas falencias surgió, no obstante, un estilo del aforismo y del ensayo breve, único, originalísimo, inclasificable. Sus acólitos del siglo veinte han reivindicado el aforismo como forma de expresión adecuada al pensamiento asistemático y fragmentario llamado “filosofía débil” (Gianni Vattimo).

El paradójico destino de Nietzsche fue haber sido un solitario, marginal, casi desconocido hasta poco antes de su muerte y gozar, a

partir de entonces, de una fama no exenta de alguna frivolidad. La primera “moda Nietzsche” comenzó en 1890. Robert Musil declaraba en *El hombre alemán como síntoma* (1923) que Nietzsche había estado junto con Marx, Bergson y Bismarck entre las figuras que habían formado el alma alemana a partir de 1890. Ese auge coincidió casi con su locura, acaso porque elementos típicos de su pensamiento como el irracionalismo, el vitalismo y el esteticismo contribuían pero también reflejaban los rasgos distintivos del estilo de esa época.

Los círculos universitarios no lo tomaban en serio, a excepción de Wilhelm Dilthey[61] aunque lo consideraba un literato desvinculado de la filosofía, comparable a Carlyle, Ruskin, Emerson, Tolstoi o Maeterlinck. Accedió tardíamente —1913-1914— a los claustros universitarios a través del curso del neokantiano Heinrich Rickert “La filosofía alemana de Kant a Nietzsche. Una introducción histórica al problema del presente”, entre cuyos asistentes estaba Heidegger.

Si la “metafísica artista” nietzscheana le granjeó la desconfianza de los filósofos académicos, le acarreó en cambio el fervor de creadores y literatos. Uno de sus primeros difusores en toda Europa fue Georges Brandes —*Aristocratismo radical* (1890)—, un historiador de la literatura. Nietzsche encontró innumerables lectores en los ambientes bohemios, entre los “poetas malditos”; también en los salones elegantes, por donde rondaría su fantasma de anacoreta. El poeta Jules Laforgue lo había descubierto durante su estadía en Berlín, como lector de la emperatriz, y a su regreso lo introdujo, junto a Schopenhauer, en París. El nietzscheanismo se difundió velozmente en los cenáculos simbolistas y decadentistas y entre el dandismo estético. *La Revue Blanche* —dirigida por el árbitro del gusto Tadeo Natanson y por las veleidades de su mujer, la legendaria Misia Sert— presentó al filósofo alemán con un artículo de J. De Nethy, “Nietzsche-Zaratustra”, en abril de 1892. Rápidamente fue aceptado por un público de aristócratas y esnobs, ya preparados por la lectura de parnasianos, simbolistas y decadentistas. Ese mismo año *Le Banquet*, otra revista sofisticada —Proust colaboraba en ella— que alardeaba de un anarquismo *chic*, instalaba la moda nietzscheana en los círculos proustianos. Así los números 2 y 5, correspondientes a los meses de abril y julio, ofrecían respectivamente artículos sobre Nietzsche de Daniel Halévy y de Fernand Gregh, el último acompañado de fragmentos de *Más allá del bien y del mal*, que

fueron elogiados por Robert Dreyfuss y Maurice Barrès.[\[62\]](#)

A través de los artículos que aparecieron entre 1881 y 1885 en la *Nouvelle Revue*, Nietzsche estaba al tanto y compartía las ideas del mundano Paul Bourget[\[63\]](#) sobre el decadentismo y el nihilismo y, en algunos aspectos, hasta lo imitaba, aunque disentía con las soluciones católicas que aquél proponía. *Décadence*, escrito así en francés, se convirtió durante un período en una de sus palabras fetiche. Según su costumbre, proclamaba en *Ecce homo* ser un decadente y, a la vez, la antítesis del decadente.

No tardaron en aparecer las traducciones al francés de la obra de Nietzsche: *Genealogía de la moral* fue publicada por el *Mercure de France* en el año de la muerte del filósofo. Su fama era tal que se escribieron novelas como *La dominación* (1904) de Ana de Noailles, cuyos personajes eran jóvenes nihilistas de inocultable filiación nietzscheana. Ese mismo año, Abel Hermant, observador de las costumbres mundanas parisinas, señalaba: “Se ha tenido un Schopenhauer para damas y un Wagner para familias, se va a tener un Nietzsche de salón”.[\[64\]](#)

Esta dudosa fama en el *demimonde* cultural obligó a Hans Vaihinger, serio filósofo alemán, a pedir excusas por ocuparse de un “escritor simplemente de moda” (*Nietzsche como filósofo*, 1902). Por el contrario, Daniel Halévy, *taste maker*, íntimo del grupo proustiano, no necesitaba justificarse ya que respondía a las inquietudes de su cenáculo cuando publicaba *La vida de Friedrich Nietzsche* (1909), traducida inmediatamente a varios idiomas.

El espíritu inquieto de Pío Baroja lo introdujo en España en el primer número de *Revista Nueva* (1899) con una proclama inicial de neto corte nietzscheano y un artículo, “Nietzsche y su filosofía”. Luego escribió para *El Imparcial* (octubre de 1901) “Nietzsche íntimo”, una introducción a las cartas del pensador alemán, que había traducido.[\[65\]](#)

En el mismo periódico, José Ortega y Gasset publicó “El sobrehombre” (1908) donde exclamaba, en una clara muestra de su admiración: “Nietzsche nos hizo orgullosos”.[\[66\]](#) Después hubo de renegar de esas páginas pero su etapa vitalista y muchos de sus temas — el “perspectivismo”, la subordinación del intelecto a la vida, el antagonismo entre elites y masas— eran de inocultable impronta nietzscheana, aunque ya no citara a su maestro de juventud.

El esoterismo, el ocultismo y el orientalismo integraban otras modas “fin de siglo” contemporáneas del nietzscheanismo; inevitable era el mutuo trasvasamiento. Rudolf Steiner, teósofo y luego fundador de la secta ocultista Antroposofía, escribió una apología —*Friedrich Nietzsche, un luchador contra su época* (1895)— donde confundía la teoría del eterno retorno con la reencarnación de las religiones orientales.

Otro tema nietzscheano, la lucha solitaria del individuo superior contra el rebaño de los mediocres, atrajo a escritores tan disímiles como André Gide —lo imitaba en *Los alimentos terrestres* (1897)—; Jean Cocteau que, sensible a las modas, admitía en 1913 ser nietzscheano; G. B. Shaw (*Hombre y superhombre*, 1903), David Herbert Lawrence, Henrik Ibsen, August Strindberg, Knut Hamsun, Hermann Hesse, Gottfried Benn y a muchos intelectuales anarquistas. Incluso algunos autores como Heinrich y Thomas Mann, que años más tarde serían representativos del humanismo clásico, caerían, en sus años juveniles, bajo el influjo nietzscheano. También el psicoanálisis recibió la impronta nietzscheana, pese a la reticencia de Freud en reconocerlo. Jung, en cambio, como veremos más adelante, fue más explícito.

Las primeras vanguardias artísticas, presas del irracionalismo, no pudieron eludir la influencia del filósofo. La común admiración por Dostoievski facilitó la proximidad del expresionismo alemán con Nietzsche. Hasta el nombre del grupo El Puente provenía de un pasaje del cuarto discurso preliminar de *Así hablaba Zaratustra*. Un miembro de la Bauhaus, el arquitecto Bruno Taut, anotaba citas del mismo libro en los márgenes de sus diseños y Paul Klee escribía en su *Diario* de Munich (1898-1899): “Nietzsche está en el aire”.

Obras como el *Retrato ideal de Nietzsche* (1906) de Edvard Munch, por otra parte amigo de Elisabeth Förster-Nietzsche, o la cabeza del filósofo en yeso policromado de Otto Dix (1911) y su cuadro *Los siete pecados capitales* (1933), que reproducía una frase de *Zaratustra*, mostraban hasta qué punto había acaparado la atención de los artistas de la vanguardia. También los cuadros de la época parisina de Giorgio de Chirico eran de corte nietzscheano, como lo reconocía el autor en un texto de 1919:

“El arte se liberó gracias a los filósofos y poetas modernos. Schopenhauer y Nietzsche fueron los primeros en enseñar el hondo significado del ‘no sentido’ de la vida, y en enseñar cómo ese sinsentido podía transformarse en arte.”[\[67\]](#)

Filippo Marinetti y el futurismo compartieron con Benito Mussolini su admiración por Nietzsche, de quien tomaron la consigna de vivir peligrosamente, el culto a la energía y la temeridad, la apología de la violencia y la guerra. Los futuristas italianos adhirieron al fascismo y los futuristas rusos al bolchevismo; ambos coincidían, no obstante, en su afán de destruir la sociedad burguesa y en proclamar a Nietzsche como su maestro. El pintor fauvista Maurice Vlaminck pasó del anarquismo al fascismo sin necesidad alguna de desprenderse del ambivalente Nietzsche. Éstos eran algunos y no los únicos de los muchos ejemplos de cómo las ideas nietzscheanas sirvieron para que abrevaran de ellas la izquierda y la derecha.

Esta oscilación incesante de las dos posturas tal vez encontró su mejor expresión en el caos de la república de Weimar cuando los extremos se mezclaban entre la revolución de derecha, el nacionalsocialismo y el nacionalbolcheviquismo. Thomas Mann definió con certeza el fenómeno: “El mismo Nietzsche desde el comienzo, desde las *Consideraciones inactuales*, no era otra cosa que revolución conservadora”.

Además de los literatos y artistas, Nietzsche contó con un público siempre fiel: las eternas juventudes rebeldes. Los primeros en descubrirlo fueron los movimientos juveniles alemanes, los *wandervogel* (pájaros errantes) que, en la primera década del siglo veinte, lo adoptaron como autor de culto y poeta líder. Cuando los sorprendió la guerra de 1914, algunos llevaban *Así hablaba Zaratustra* en sus mochilas.^[68] Muchos *wandervogel* integraron después las Juventudes hitlerianas incorporando a ellas el culto nietzscheano.

Nietzsche siguió siendo un ícono para los perpetuos jóvenes rebeldes de sucesivas generaciones, aun en los momentos y lugares menos propicios. En los círculos estudiantiles de la Universidad de Harvard, en plena guerra contra el nazismo, Crane Brinton observaba que: “*Así hablaba Zaratustra*, por lo menos en el mundo de habla inglesa, figura en el maletín del adolescente, junto a la traducción del *Rubaiyat* de Omar Khayyam”.^[69]

La era del juvenilismo de la segunda mitad del siglo veinte, que se ufanó en destruir todos los ídolos del pasado, dejó a Nietzsche indemne y aun reverdecido. Los *beatniks* californianos, los hippies, los *punk*, la New Age, los movimientos estudiantiles contraculturales de los sesenta

y los rockeros neonazis o neoanarquistas lo consideraron, por igual, su estrella. El ídolo del rock Jim Morrison representaba al joven torturado en espectáculos donde se mezclaba la violencia con el erotismo, inspirado, decía, en el carácter dionisiaco de la tragedia según Nietzsche. Algunos de estos grupos juveniles sintetizaban al nietzscheanismo con el budismo zen, así se rizaba el rizo, regresando, por esta vía, al maestro olvidado de Nietzsche, el budista Schopenhauer.

El espíritu dionisiaco nietzscheano atraía a la contracultura juvenil con su aire de embriaguez, juego, fiesta orgiástica, transgresión. Sin embargo, la dicotomía dionisiaco-apolínea derivaba de la vieja antítesis romántica entre alma y espíritu y daría origen, a su vez, a una serie de pares antagónicos: vida-razón, intuición-reflexión, comunidad-sociedad, *kultur-zivilisation*. Estas duplas fueron características del pensamiento irracionalista de derecha, del subgénero de las *kulturkritik*, “filosofías de la crisis” cultivado por filósofos, escritores, artistas y profesores, los “mandarines” —conocidos o anónimos— que prepararon el clima intelectual del fascismo. Ferdinand Tönnies inspiró su concepción de la comunidad opuesta a la sociedad, (*Comunidad y sociedad*, 1887) en la “comunidad dionisiaca” de *El origen de la tragedia* aunque después se distanciara del autor. Asimismo, Heidegger, en el curso de 1929-1930, mostraba que la crítica de la civilización de Spengler, Klages, Scheler y Ziegler retomaban la antítesis nietzscheana apolíneo-dionisiaca, aunque con enfoques distintos. Nietzsche era *kulturkritik* pero la “gaya ciencia” así como sus críticas a Schopenhauer y a Wagner lo distanciaba del *kulturpessimismus*.

EXCURSO. NIETZSCHE ÍNTIMO

A pesar de la intención nietzscheana de hacer su obra con su propia vida, hubo entre ambas notorias discordancias. El escritor agresivo que predicaba la crueldad fue en privado un hombre amable y de buenas maneras; su prosa gritada contrastaba con su voz suave. El anacoreta Zaratustra, el errabundo solitario era, sin embargo, sociable y conversador. En sus viajes por Italia y Suiza entablaba fácilmente relaciones con distinguidos viajeros de vacaciones, en especial con damas de alcurnia, y hasta frecuentaba sus salones. Sin embargo, la

predilección por los caminos campestres antes que por los ámbitos privados para los encuentros pareciera estar señalando la distancia, la falta de intimidad que establecía con sus acompañantes.

Idealizó la amistad, por encima del amor, como la más alta expresión de las relaciones humanas pero, como lo observara su más documentado biógrafo, Curt Paul Janz, se amaba a sí mismo en el amigo; aceptaba lo que encontraba de sí en el otro, en tanto lo que había de extraño le era ajeno. Todos sus amigos, mujeres y varones —exceptuando al siempre fiel Peter Gast—, terminaron alejándose de él, cansados por el giro cada vez más extemporáneo de su carácter y de su pensamiento, y tuvieron una postura crítica respecto de sus últimos escritos.

La inferencia sobre su escasa o nula vida sexual emanó de una escena primordial acerca de la visita juvenil en 1865 a un prostíbulo, donde se dirigió casi instintivamente al piano, por ser lo único espiritual que se encontraba en aquel lugar, y tocó algunos acordes.[\[70\]](#) Este episodio fue recordado por Thomas Mann en un pasaje de *Doctor Faustus* (1947).

Janz suponía que “jamás tocó a una mujer”. Su actitud frente a ellas fue contradictoria y hasta hostil: “si vas con las mujeres no olvides el látigo” y “la mujer es el descanso del guerrero”. Sin embargo mantuvo relaciones asiduas y cordiales con muchas de ellas, aunque siempre asexuadas: amor maternal con Malwida von Meysenbug, amor “cortés” con Cosima Wagner, amor semiincestuoso con su hermana Elisabeth o amor inclasificable con la extraña Lou Andreas-Salomé que, a pesar de sus numerosos amantes, pareció ser también indiferente a la sexualidad.

Contradecían su desvalorización del género femenino sus propias amigas: ellas fueron inteligentes, intelectuales algunas y hasta feministas como Malwida. Tal vez recordara, una vez más, a la Antigüedad clásica y las identificase con hetairas griegas.

Esas variadas amistades amorosas sin sexo fueron más intensas aun con varones. A Erwin Rohde le escribió cartas apasionadas en su juventud:

“¿Cómo expresártelo? Siempre que pienso en ti me invade la emoción y cuando recientemente alguien me escribió: ‘La joven esposa de Rhode es una persona encantadora’ (...) llegué a derramar lágrimas, sin que pueda aducirte ninguna razón para ello.”[\[71\]](#)

Paul Rée, con quien tuvo mayor intimidad —y el único que ejerció sobre él cierto ascendiente intelectual—, era un atormentado por su condición de judío y de homosexual.

El carácter ambiguo de su relación con los otros aparecía nítido en el atractivo que le despertaban las relaciones triangulares —formó tríos con Wagner y Cosima, con Rée y Lou, con Peter Gast y Resa von Schirnhöfer—; siempre buscaba el tercero, sobre todo cuando el componente del dúo inicial era una mujer.

Acaso podría conjeturarse de estos esquivos indicios una homosexualidad larvada, reprimida, inconsciente, o quizás aun consciente dada su afición a los clásicos griegos. Esa sospecha circulaba en el entorno y, en especial, en el círculo de Bayreuth. Wagner —que conocía de cerca a los homosexuales por su vínculo con el rey Ludwig II de Baviera— envió una carta, el 27 de octubre de 1877, al médico de Nietzsche, Otto Eiser, donde preocupado por la salud de su amigo le hacía llegar su parecer de que todo el mal se debía a una “perversión del impulso sexual”.^[72] No se sabe qué contestó Eiser ni cómo no se conocen otros testimonios; la verdadera vida erótica de Nietzsche parece destinada a seguir siendo un enigma. Tenía más de extraño y secreto de lo que hubieran deseado sus especialistas de cátedra.

Él mismo se refirió a la homosexualidad en tres oportunidades, limitándose, como era de suponer, a la cultura griega clásica: en el parágrafo 258 de *Humano demasiado humano*, en *Tratados filosóficos. Del tiempo del gay saber* (1881-1882), y en forma más insinuante en el parágrafo 502 de *Aurora*:

“Todas las grandes cosas hechas por la humanidad antigua encontraban su fuerza en el hecho de que el hombre se encontraba al lado del hombre y que ninguna mujer podía tener la pretensión de ser para el hombre el objeto más inmediato y más alto del amor y acaso el objeto único como lo enseña el pensamiento y la pasión.”^[73]

EL NIETZSCHEANISMO FASCISTIZADO

La segunda etapa de la moda Nietzsche, que transcurrió en los duros años treinta, no sería esta vez un elegante culto de salón ni el romanticismo negro de la bohemia, sino la versión trágico-heroica del nietzscheanismo fascista, que parecería haber sido vislumbrada por el

propio incitador.

“Yo conozco mi destino. Un día mi nombre irá unido a algo formidable: el recuerdo de una crisis como jamás ha habido en la tierra, el recuerdo de la más profunda colisión de conciencias, el recuerdo de un juicio pronunciado contra todo lo que hasta el presente se ha creído, se ha exigido, se ha santificado. Yo no soy un hombre, yo soy la dinamita.”[\[74\]](#)

Premonitorio en su percepción sobre la llegada del hitlerismo, pudo hasta anunciar la guerra que, por el dominio del mundo y en nombre de la raza, se desataría medio siglo más tarde:

“Llegan tiempos en que se librarán luchas por el dominio de la tierra y estas luchas se harán en nombre de doctrinas filosóficas. Ya ahora se forman los primeros grupos de fuerzas que se ejercitan en el gran principio de la afinidad de sangre y de raza.”[\[75\]](#)

Era difícil suponer entonces que estas frases nietzscheanas, producto de su delirio megalómano, adquirirían tono profético cuando, tres décadas más tarde, su nombre se asociaría al hitlerismo y al apocalipsis de la Segunda guerra mundial.

Ese Nietzsche de extrema derecha se venía, sin embargo, preparando desde comienzos del siglo. El advenimiento del fascismo había sido antecedido por corrientes culturales adversas a la racionalidad, la democracia, la ciencia y el progreso, el capitalismo y el socialismo, en suma, a la modernidad. Este antimodernismo, que tuvo en Nietzsche a uno de sus padres fundadores junto a sus coetáneos Ferdinand Tönnies, Georg Sorel y Wilfredo Pareto, fue reafirmado por la primera generación europea de nietzscheanos: la de los filósofos Ludwig Klages y Max Scheler, y los literatos Stefan George, Hugo von Hoffmannsthal, Maurice Barrès, Gabriel D’Annunzio, José María Vargas Vila, jóvenes hacia 1890, cuando comenzaba la difusión de Nietzsche, aunque algunos como Barrès no lo mencionaran nunca como su maestro, tal vez por motivos de nacionalismo. Scheler, por su parte, fue llamado por Troelsch “el Nietzsche cristiano”.

Hubo una segunda generación nietzscheana, la de Oswald Spengler, Martin Heidegger, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Hermann Keyserling, Leopold Ziegler, Gottfried Benn, Drieu La Rochelle, Fernando Pessoa, Leopoldo Lugones, asimismo coetáneos de Mussolini y Hitler, todos

ellos jóvenes en la primera década del siglo veinte, cuando el pensamiento de Nietzsche estaba en su apogeo.

Heidegger lo consideraba uno de sus descubrimientos más importantes en los años anteriores a la Primera guerra mundial, y otro tanto pensaba Drieu La Rochelle en el período de entreguerras. Gottfried Benn, poeta expresionista convertido al nacionalsocialismo, le escribía enfervorizado a un amigo en 1935, comparando al filósofo con la fuerza de la naturaleza:

“Nietzsche ha sido grande; nada más grande ha visto este siglo. Y éste no ha sido más grande que Nietzsche que lo ha abrazado todo y ha coincidido con él. Es el Rin –o el Nilo, en este momento no lo sé precisamente–, el viejo barbudo sobre el cual todo hormiguea, la figura tendida de la cual se separan las distintas especies: éste ha sido Nietzsche para todos nosotros sin excepción.”[\[76\]](#)

La primera y la segunda generación de nietzscheanos se veían a sí mismos como encarnaciones del superhombre, se consideraban llamadas a orientar el movimiento de rebelión contra la sociedad moderna –capitalista liberal, democrática o socialista– y preparaban así el ánimo para la revolución de derecha que culminaría en el fascismo. André Malraux fue el caso menos frecuente de un esteta y hombre de la acción nietzscheano inclinado hacia la izquierda.

Los efluvios nietzscheanos llegarían hasta Portugal, un país al margen del mundo, encerrado en un anacrónico nacionalismo católico. En sus escritos tempranos, “Ultimátum” (1917) y “La opinión pública” (1919), Fernando Pessoa adscribía con petulante tono nietzscheano a la división natural, “orgánica”, entre elites y masas y a “la abolición total del concepto de democracia” descalificada como “orgía de traidores”. A la vez que auguraba el advenimiento de “hombres fuertes” porque “Europa necesita amos”, consecuentemente, apoyaría luego con un panfleto, “Defensa y justificación de la dictadura militar en Portugal” (1928), a Oliveira Salazar, un modesto Mussolini lusitano.

NIETZSCHE EN LAS PAMPAS

La difusión de la moda Nietzsche llegó desde París hasta los lectores de Buenos Aires, más susceptibles de aceptar las novedades francesas

que las alemanas, a través de Rubén Darío —frecuentador de la bohemia parisina— cuando publicó en 1893 en el diario *La Nación* “Los raros: Nietzsche”.

El filósofo-poeta dejó su sello entre los escritores nacionalistas protofascistas de la preguerra. El ideario de Lugones estaba plagado de rasgos típicamente nietzscheanos: la historia como mito, la voluntad de poder, el culto a los héroes, la división jerárquica de la sociedad en elites y masas. Su proclamado helenismo “neopagano” así como la elevación de los militares a la categoría de héroes epónimos —“El ejército y la *Iliada*”, conferencia en el Círculo Militar (1915)— abrevaban en la Grecia espartana y guerrera de Nietzsche. Esta tendencia de “nietzscheano desenfrenado” le fue señalada por Julio Irazusta que, por su parte, a través de la ya citada biografía de Daniel Halévy, descubría a su Nietzsche y “comprendía (en él) el tesoro de clásicas verdades”.^[77]

Dos nacionalistas cordobeses, el ateo Carlos Astrada y el católico Nimio de Anquín, regresaron de su beca de estudios en la Alemania de los años veinte igualmente entusiasmados por Nietzsche. Anquín propuso intrépidamente la síntesis inaudita de la teoría del superhombre con el neotomismo. Astrada, más coherente, lo vinculó con Heidegger. Ambos competían entre sí pero coincidían en haber llegado al fascismo por el camino de Nietzsche.

Astrada no tuvo dificultades en reciclar su obra *Nietzsche profeta de una edad trágica* (1945), escrita en su período de fervor fascista, con sólo cambiar su título —*Nietzsche y la crisis del irracionalismo* (1961)— y suprimir o agregar algún párrafo para adecuarla a su nueva etapa marxista-leninista.

Si bien en forma no tan manifiesta, en los nacionalistas católicos resonaban ecos lejanos de Nietzsche procedentes de Maurice Barrès, aunque también contaba el hecho de que Mussolini se declarara discípulo del filósofo. Ni el conservador Carlos Ibarguren permaneció inmune a la seducción del vitalismo nietzscheano. En *La inquietud de la hora* (1935) asimilaba la “voluntad de poder” al ánimo guerrero de las juventudes de entreguerras:

“La voluntad de potencia predicada por Nietzsche, es decir, la energía que nos lleva (...) a extender nuestra vida en el universo dominando todas las fuerzas y seres que impiden esa expansión, tal voluntad empuja a la juventud de posguerra.”^[78]

Hasta un tradicionalista tan cerrado como Jordán Bruno Genta expresó, no sin osadía, elogios a Nietzsche en una conferencia del Círculo Militar —“Formación de la inteligencia cívico-política del militar argentino”—; en esa ocasión citó “De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida”[\[79\]](#) y “El Estado griego”[\[80\]](#) para ilustrar una de sus ideas preferidas: la oposición entre el sentido heroico del guerrero y el utilitarismo burgués, identificado con los judíos.

La derrota del fascismo hizo olvidar a Nietzsche, con la excepción del tornadizo Astrada y del singular Ezequiel Martínez Estrada,[\[81\]](#) aislado tanto de los nacionalistas como de los liberales. Tal vez el autor de *Radiografía de la pampa* llegara a Nietzsche por su maestro de pensamiento Spengler; inspirado luego por los existencialistas cristianos —Chestov y Jaspers— intentó la fusión del nietzscheanismo con una suerte de cristianismo primitivo anarquista. Martínez Estrada no podía dejar de sentirse identificado con ciertas características nietzscheanas que serían las suyas propias: la oposición de la intuición a la razón, el rechazo a la modernidad, como también la oratoria profética y la meditación lírica.

Algunas décadas más tarde, siguiendo la moda francesa posestructuralista, Nietzsche fue rescatado, desde perspectivas muy distintas, por una nueva generación de académicos que desconocerían los antecedentes de los nacionalistas o el de Martínez Estrada.

NIETZSCHE Y EL TERCER REICH

El pasaje del nietzscheanismo al fascismo sería más neto, por cierto, en su lugar de origen, Alemania. Activas figuras del prefascismo, más tarde nacionalsocialistas, y el mismo Hitler se enrolaban en la admiración por Nietzsche. En el círculo wagneriano de Bayreuth, vivero de las ideas nacionalistas y racistas, Elisabeth Nietzsche se relacionó con su futuro esposo, el militante antisemita Bernhard Förster, y también con Hitler, que la cautivó. Förster —parecía un personaje salido de una película de Werner Herzog o de los proyectos alucinados de Macedonio Fernández— arrastró a Elisabeth a la loca aventura de fundar una colonia de arios puros en la selva paraguaya. La empresa fracasó, Förster se suicidó y Elisabeth retornó a Alemania, donde se consagró a custodiar

y adornar el mito de su hermano.

Hitler, ya en el poder, peregrinó hasta el Archivo Nietzsche en Weimar, convertido en santuario, donde Elisabeth lo consagró heredero del filósofo, entregándole el bastón que había pertenecido a su hermano. Pero estas relaciones no pasaron de ser breves y ceremoniales, como observó Albert Speer, ya que ningún contacto era posible entre Hitler y esa mujer tan excéntrica.[82]

Más allá de la lectura atenta de Mussolini o del pasaje apresurado de Hitler por alguna página suelta o textos de divulgación de Nietzsche, lo significativo fue que ambos dictadores lo eligieron como mentor intelectual, encontrando en él, además, justificación para su accionar político. Tan importante era el lugar otorgado a Nietzsche por el nacionalsocialismo que en la maqueta de un monumento proyectado para festejar el triunfo de ese movimiento, entre los elementos emblemáticos elegidos figuraba un ejemplar de *Zarathustra* al lado del *Mein Kampf*.

Uno de los primeros escritos de Mussolini en la revista regional *Il Pensiero Romagnolo* se ocupaba de la obra de Nietzsche, a la que consideraba un “himno a la vida”. [83] Fiel a estas ideas, proponía a Leda Rafanelli en una carta de amor “leer a Nietzsche juntos”, y una de las consignas preferidas de sus discursos políticos era “vivir peligrosamente”, un lema nietzscheano. El artículo sobre fascismo de la *Enciclopedia Italiana* firmado por Mussolini recurría, dos veces, al concepto de “la voluntad de poder”.

Al cumplir cincuenta años, el Duce fue consagrado por Elisabeth Förster-Nietzsche como “el más noble discípulo de Zarathustra, con quien había soñado Nietzsche”. Con mayor autoridad que la oportunista hermana, Heidegger, en la lección inaugural de su curso “Schelling y la esencia de la libertad humana” (1936), sostenía:

“Los dos hombres que han encabezado el movimiento de reacción contra el nihilismo, cada uno de ellos de un modo diferente, son Mussolini y Hitler. Los dos han aprendido de Nietzsche, los dos de un modo esencialmente diferente.” [84]

Ambos dictadores, ya en la decadencia, recordarían a su maestro de pensamiento: cuando Mussolini cumplió sesenta años, en prisión, Hitler le envió como regalo las *Obras completas* de Nietzsche, veinticuatro

volúmenes encuadernados en cuero de los cuales el dictador italiano aseguraba haber leído cuatro, antes de que su liberación por un comando alemán interrumpiera la lectura.

Para descrédito de las interpretaciones unilaterales de Nietzsche que pretenden negar la pertinencia de su pensamiento en la formación del protofascismo y del propio nacionalsocialismo, existe una abundante bibliografía. Joseph Goebbels —sus discursos estaban plagados de la apelación nietzscheana de “vivir peligrosamente”— en su ya citada novela *Michael, diario de un destino alemán*, recurrió al estilo aforístico de neta raigambre nietzscheana; asimismo el joven protagonista, *alter ego* del autor, leía *Zaratustra* y *La gaya ciencia*.

El filósofo nazi Matthes Ziegleren, en un artículo de *Nationalsozialistische Monatshefte*, presentaba a Nietzsche entreverado con Meister Eckhart, Hölderlin y Kierkegaard como uno de los grandes adelantados de la ideología nacionalsocialista.[\[85\]](#)

Alfred Baeumler —maestro de Alfred Rosenberg— había iniciado la corriente del nietzscheanismo nacionalsocialista con *Nietzsche como filósofo y político* (1931). Le siguieron *Friedrich Nietzsche en el Tercer Reich* (1933) de Gottlieb Scheuffler, que celebraba la alianza de los hijos espirituales de Nietzsche, “los dos grandes aristócratas naturales: Hitler y Mussolini”. Richard Oehler, primo del filósofo y colaborador de Elisabeth en el Archivo, publicó *Friedrich Nietzsche y el porvenir alemán* (1935), la tapa reproducía la fotografía de Hitler ante el busto de Nietzsche.

Sin embargo, para evitar equívocos, fue necesaria la edición de un manual, *Nietzsche y el nacionalsocialismo* (1937), de Heinrich Haertle, una suerte de breviario que enumeraba aquellos aforismos incompatibles con la causa nacionalsocialista explicándolos como “errores” imputables a la época en que habían sido escritos. En el prólogo a la segunda edición (1939) el autor advertía que no escribía para el “círculo nietzscheano” —considerado como anticuado y demasiado moderado— sino para la juventud nacionalsocialista.

Un nietzscheano inglés, Anthony Ludovici, contribuyó a esta bibliografía con un artículo, “Hitler and Nietzsche”, publicado en la *English Review* en 1937 en el que sostenía que Hitler se esforzaba por la restauración de los verdaderos valores biológicos de la humanidad para devolver a este mundo la lozanía y la inocencia presocráticas que

Nietzsche había exaltado como dionisiacas.[86]

El rival de Goebbels, Alfred Rosenberg, en su catecismo nazi, *El mito del siglo XX* (1938), se lamentaba de que tras la bandera de algunos postulados nietzscheanos se habían encolumnado los estandartes rojos y los predicadores nómades marxistas, partidarios de una doctrina que el filósofo había precisamente desenmascarado.

Heidegger se interesó en Nietzsche desde los inicios de su carrera: su tesis doctoral sobre Duns Scotto no eludía algunos comentarios acerca del filósofo que había conseguido “en su modo de pensar impiamente áspero y en su plástica capacidad expositiva mostrar las raíces subjetivas de toda filosofía”. [87] *Ser y tiempo* aludía tres veces a Nietzsche: fundamental era la referencia del parágrafo 76 a las *Consideraciones intempestivas* que daban argumentos a las teorías heideggerianas sobre la historicidad del *Dasein* (ser-ahí).

En su curso *Conceptos fundamentales de la metafísica* (1929) Heidegger otorgó definitivamente estatus académico a Nietzsche cuando lo evocó como el último de los grandes, y aun eligió la estrofa final de la canción ebria de *Zaratustra* [88] para concluir esas clases.

Durante el régimen nazi Nietzsche adquirió una importancia esencial para Heidegger: lo había mencionado en su famoso discurso inaugural de la rectoría de 1933 y fue objeto especial de su análisis en los seminarios de la Universidad de Friburgo dictados entre los años 1936 y 1940, donde confrontaba la figura del pensador con el tiempo presente y con su propia filosofía. [89] Estos cursos le sirvieron a Heidegger para intentar constituirse en el eslabón que unía a Nietzsche con el nacionalsocialismo, en competencia con el nazi ortodoxo Alfred Baeumler. Cuando en 1961 revisó la versión de sus clases para publicarlas cayó en una crisis personal y filosófica; decía a sus amigos “¡Nietzsche me ha destruido!” y a Medard Boss le escribió: “Estoy todavía en el ‘abismo’ de Nietzsche”. [90]

Quizás entre todos sus escritos, declaraciones y reportajes, el más imparcial y sorprendente haya sido su testimonio ante el tribunal de desnazificación, cuando ratificó el vínculo existente entre nietzscheanismo y nacionalsocialistas:

“(...los nazis) se remitían a Nietzsche, según cuya doctrina la ‘verdad’ no tiene un fundamento y un contenido autónomo, sino que es sólo un medio de la voluntad de poder, es decir una mera ‘idea’, una representación subjetiva.” [91]

La apropiación de las ideas nietzscheanas por autores de variadas tendencias y en especial por los nacionalsocialistas muestra que la relación entre la realidad política y las ideas filosóficas no ha sido nunca directa; muchas veces aquellos conceptos adquieren cierta autonomía de su creador, provocando consecuencias imprevisibles y acaso no deseadas, sobre todo en el caso de profecías de mundos nuevos. ¿Es posible interrogarse hasta qué punto Cristo fue responsable de Torquemada, Marx de Stalin y Nietzsche de Hitler?

Sin embargo, no es arbitrario preguntarse por qué los nacionalsocialistas eligieron como sus precursores a Schopenhauer y a Nietzsche y no a Kant o Hegel. Por muy degradadas y tergiversadas que hayan sido las ideas de Nietzsche, no está de más indagar en sus escritos en busca de los conceptos que sirvieron al fascismo y al nazismo para legitimar su ideología.

El discurso fascista no podía dejar de recurrir al de ese profeta apocalíptico que anunciaba el advenimiento de una nueva edad heroica; ese profesor de energía que enseñaba a “vivir peligrosamente”; justificaba las castas, el racismo, la esclavitud, la opresión de los débiles y predicaba la inferioridad de la mujer y su necesaria subordinación al varón. Ese aristocratizante despreciaba la democracia, el sufragio universal —“dominio de los hombres inferiores”—, adoraba la “bestia rubia que hay en el fondo de todas las razas aristocráticas”. Acerca de la democracia, sus juicios eran lapidarios:

“(...) el sufragio universal dominio de los hombres inferiores. (...) La democracia es una forma de decadencia del Estado, de degeneración de las razas, de preponderancia de los fracasados (...) un desencadenamiento, de perezas, de cansancios, de debilidades.”[\[92\]](#)

El pobre profesor jubilado por incapacidad, que rodaba por pensiones familiares cuando la enfermedad no lo recluía al cuidado de la madre y la hermana, proponía: “Los débiles y los fracasados deben perecer; ésta es la primera proposición de nuestro amor a los hombres. Y hay que ayudarlos a perecer”.[\[93\]](#) Ese “solitario achacoso” —epíteto con que él menospreciaba a Spinoza— hubiera sido una víctima propicia para sus nefastas ideas a favor de la eliminación de los débiles.

El fascismo —“nietzscheanismo popular” lo llamó Paul Ricoeur —[\[94\]](#) tenía cierto derecho a reclamar la herencia de Nietzsche, en

cuanto apologista de la violencia y la crueldad, ya que había opuesto, en sus escritos, la fuerza contra el derecho, los instintos contra la razón, el mito contra la historia. También porque había sido uno de los iniciadores de la *Kriegsideologie*, literatura que exaltaba la guerra como estímulo de la energía y la barbarie como rejuvenecimiento de los pueblos. Voluntario durante el conflicto con los franceses en 1870, escribía a un oficial prusiano que la guerra servía para probar la virilidad. Toda su obra abundaba en fervorosos párrafos belicistas:

“Hemos de confesar que la guerra es para el Estado una necesidad tan apremiante como la esclavitud para la sociedad.”[\[95\]](#)

“(…) el recientemente probado heroísmo de nuestros soldados.”[\[96\]](#)

“¡Hermanos guerreros! Os amo de todo corazón: he sido y soy vuestro semejante. (...) Amad la paz como un medio para nuevas guerras y antes la paz corta que la larga. No el trabajo sino la lucha os aconsejo; no la paz sino la victoria. Sea vuestro trabajo lucha y vuestra paz, victoria. (...) ¿Decís que una buena causa santifica todo, aun la guerra? Pues yo os digo: una buena guerra santifica todas las causas. La guerra y el valor han hecho más cosas grandes que el amor al prójimo.”[\[97\]](#)

“(una guerra) que diría sí al bárbaro, incluso al animal salvaje que hay dentro nuestro.”[\[98\]](#)

“Me complace el desarrollo militar de Europa (...) los tiempos de tranquilidad y modorra china (...) han pasado. La destreza viril personal, la aptitud del cuerpo recupera otra vez su valor, las valoraciones (...) mas siendo más físicas (...) en cada uno de nosotros se va afirmando el bárbaro y el animal feroz.”[\[99\]](#)

“Una buena y sana aristocracia (...) acepta el sacrificio de una multitud de hombres que deberán ser humillados y rebajados al estado de seres mutilados, de esclavos, de instrumentos.”[\[100\]](#)

“Nuestros grandes remedios son las revoluciones y las guerras. (...) Las guerras, ahora que se han agotado los entusiasmos y las excitaciones cristianas, son las grandes fomentadoras de fantasía.”[\[101\]](#)

Su ensayo “El Estado griego” (1871) era una exaltación de la guerra, una glorificación de “la concepción total del Estado platónico” —suerte de pretotalitarismo de *La República*— donde no faltaban ni el antisemitismo aprendido en Wagner ni el anticapitalismo romántico. Este último, característico de los fascismos y de los populismos, se filtraba también en *Humano demasiado humano* cuando atacaba por igual a capitalistas y socialistas acusándolos de codicia y ambiciones materialistas.[\[102\]](#)

Sus escritos póstumos sirvieron, asimismo, a la causa nacionalsocialista porque denostaban la orientación humanística de la educación que, según él, debía centrarse “allí donde el *völk* fomenta sus

estudios religiosos, donde crea sus figuras míticas, donde conserva sus costumbres, su sentido de lo justo, su tierra patria (*Heimatsboden*), su idioma”.[\[103\]](#) En los borradores sobre el porvenir de los centros de estudio (1871-1873) defendía el analfabetismo de masas al considerar que la generalización de la enseñanza llevaba directamente “a la barbarie”.

El nietzscheanismo de izquierda, para blanquear al maestro, acostumbra resaltar algunas frases contrarias al antisemitismo y a los alemanes; sin embargo no es difícil –como habitualmente ocurre con Nietzsche– hallar otros tantos aforismos de signo contrario. Así escribía, con tonos wagnerianos, que los alemanes poseían “virtudes más viriles que cualquier otro pueblo de Europa puede mostrar”[\[104\]](#) y que estaban imbuidos por “una misión redentora”:

“El espíritu alemán soberbio y sano, intacto de su profundidad y fuerza dionisiaca. (...) Que nadie crea que el espíritu alemán ha perdido su patria mítica. (...) Un día se encontrará despierto (...) entonces matará dragones, aniquilará los pérfidos gnomos y despertará a Brunilda, y ni siquiera la lanza de Wotán podrá detenerle en su camino.”[\[105\]](#)

ANTISEMITISMO

Los nietzscheanos creen disimular el racismo de su maestro alegando que la idea de “raza superior” debe interpretarse como una metáfora referida a la aristocracia del espíritu o de la inteligencia. Pero Nietzsche no se privó de escribir con toda claridad que las elites eran una aristocracia hereditaria, de sangre.

“Para entrar en un mundo elevado hay que haber nacido o, dicho con más claridad, hay que haber sido criado para él; derecho a la filosofía (...) sólo se tiene gracias a la ascendencia, también aquí son los antecesores, la ‘sangre’, los que deciden.”[\[106\]](#)

“Es imposible que un hombre no tenga en la sangre las cualidades y las predilecciones de sus padres y de los antepasados, aunque las apariencias puedan hacer creer lo contrario. Ése es problema de la raza.”[\[107\]](#)

“Sólo hay una nobleza de nacimiento, una nobleza de la sangre. (...) Allí donde se habla de ‘aristócratas del espíritu’ por lo general no faltan motivos para ocultar alguna cosa; como es sabido, ésta es una palabra común entre los hebreos ambiciosos. El espíritu por sí solo no ennoblece; es preciso, ante todo, una cosa que ennoblezca el espíritu. ¿Qué hace falta para eso? La sangre.”[\[108\]](#)

Más aún, para conformar su propia vida a sus ideas sobre superioridad de sangre, el descendiente de humildes pastores evangélicos imaginó una novela familiar: “Mis antepasados eran gentilhombres polacos, de ellos tengo mucho instinto de sangre”.[\[109\]](#)

Detrás del racismo de Nietzsche estaba su admiración por los fundadores de esa doctrina —Gobineau y Wagner— y por el darwinismo social, aunque Heidegger en su curso de 1936-1937 sostuviera lo contrario.

Para no dejar lugar a dudas de que cuando hablaba de aristocracia se refería a la de la sangre, adjudicaba a los judíos, no sin una perversa intención, la autoría del concepto “aristocracia del espíritu”:

(...) Cuantas veces se habla de ‘aristocracia del espíritu’ no hay ciertamente, y por lo general, sino motivos para ocultar algo; se trata, como es bien sabido, de una de las expresiones oraculares preferidas por los judíos.”

Encontró, Nietzsche, sin mayores dilaciones, esa superioridad de raza en los arios y atribuyó a los no arios la decadencia de la civilización. Los neonietzscheanos que han hecho de *Genealogía de la moral* su escrito de culto se cuidan de mencionar esos párrafos claramente racistas y antisemitas.

“El ‘latín malus’ (al que doy el sentido de negro) podría haber designado al hombre vulgar por su color oscuro, sobre todo por sus cabellos negros, el autóctono preario del suelo itálico se distinguía más claramente por su color sombrío de la raza dominante, de la raza de los conquistadores arios, de cabellos rubios (...) la nobleza, en última instancia, el bueno, el noble, el puro, que significaría en su origen: la cabeza rubia en oposición al autóctono de cabellos negros y moreno (...) la raza sometida terminó por tomar la preponderancia, con su color, la forma estrecha del cráneo y hasta quizá los instintos intelectuales y sociales. ¿Quién nos garantizaría que la democracia moderna, el anarquismo, aun más moderno, sobre todo esa tendencia a la ‘Comuna’, a la forma social más primitiva, cara hoy a todos los socialistas de Europa, no sean en esencia un monstruoso caso de ‘atavismo’, y que la raza de los conquistadores y de los señores, la de los arios, no esté en trance de sucumbir incluso fisiológicamente?”[\[110\]](#)

Las diferencias entre razas inferiores y superiores lo llevaron a la división de la humanidad entre fuertes-buenos y débiles-malos.

“La conciencia de la superioridad y la distancia, el sentimiento general fundamental, duradero y dominante de una raza superior y reinante, en oposición a una raza inferior, con un ‘bajo fondo humano’, he aquí el origen de la antítesis entre ‘bueno’ y

‘malo’.”[111]

Como Schopenhauer y Wagner, creyó encontrar en la India el origen de las religiones judeocristianas, y al leer un código sacerdotal de los Vedas comunicó alborozado, en carta a Gast, que ese texto era “absolutamente ario” y agregó: “Los judíos aparecen como una raza inferior que aprende de sus señores los principios sobre los cuales una clase sacerdotal se convierte en dominante y organiza un pueblo”. [112] En otra carta se quejaba porque la raza judía tuviera en sus manos la vida intelectual europea, “cosa que roza ya con lo absurdo”. [113] Hasta para desvalorizar a Platón lo juzgaba “tan judaizado”. [114]

La consecuencia inevitable del manifiesto racismo nietzscheano fue la estigmatización del judaísmo, “ese pueblo del resentimiento por excelencia”, que había comenzado la rebelión de los esclavos, continuada por el cristianismo.

“(…) los judíos han sido los que con una lógica formidable han osado derribar la aristocrática ecuación de los valores (bueno, noble, poderoso, bello, feliz, amado de Dios). Han mantenido esta inversión con el encarnizamiento de un odio sin límites (el odio de la impotencia). (...) Quiero decir que con los judíos comienza la ‘rebelión de los esclavos en la moral’: esta rebelión que tiene tras de sí una historia de veinte siglos y que nos perdemos hoy de vista porque han obtenido la victoria.” [115]

Los nacionalsocialistas hicieron suyas las diatribas antisemitas que abundaban en “El Estado griego” contra “esos solitarios del dinero, hombres internacionales sin patria, que dada su natural carencia de instinto estatal, han aprendido a utilizar la política como instrumento bursátil”.

No se libró siquiera Nietzsche, antes aun de la publicación de *Los protocolos de los sabios de Sión*, de caer en la burda patraña antisemita de la conspiración universal de los judíos; les atribuía, entre otros hechos —mostrando su desconocimiento de la historia universal—, la caída del Imperio romano y la Revolución francesa.

“Roma sentía en el judío algo como una naturaleza opuesta a la suya, un monstruo colocado en sus antípodas; en Roma, el judío era considerado como ‘un ser convicto de odio’ contra el género humano, con razón, si es con razón como se ve la salud y el porvenir de la humanidad en la dominación absoluta de los valores aristocráticos, de los valores romanos.

(...) En un sentido más decisivo, más radical aún, la Judea consiguió una nueva victoria

sobre el ideal clásico, con la Revolución francesa, entonces fue cuando la última nobleza política que subsistía aún en Europa, la de los siglos XVII y XVIII franceses, se hundió bajo el peso de los instintos populares del resentimiento.”[\[116\]](#)

Ese antijudaísmo con supuesto fundamento histórico se mezclaba, a veces, con el antisemitismo vulgar: en una carta de 1866 decía haber encontrado una cervecería donde “no hay fachas judías”. Hasta se permitía apelar al grosero prejuicio olfativo: “Hoy termina la feria de muestras y afortunadamente con ello somos liberados del olor a grasa de los muchos judíos”[\[117\]](#) y en uno de sus últimos escritos se molestaba por el “mal olor” de los judíos polacos.[\[118\]](#)

Por supuesto que los nietzscheanos de izquierda podrán dar con otras citas —aunque menos abundantes— contra el antisemitismo y recordar sus conexiones con judíos; lo era Brandes, uno de sus mayores difusores. Esto es olvidar que una característica de los antisemitas es alardear de un amigo judío.

Las conjeturas sobre lo que no fue, la historia contrafáctica, cuando tiene conciencia de sus límites no es inútil. Cabe preguntarse qué actitud hubiera adoptado Nietzsche de haber vivido durante el nazismo. La ambivalente ideología nacionalsocialista era lo bastante elitista, jerárquica, antidemocrática y antisocialista para alinearse en la tradición nietzscheana, pero ese elitismo no era aristocrático, sino plebeyo, populista. La elite se legitimaba por el apoyo y la movilización de masas, a las que Nietzsche despreciaba. Tampoco hubiera podido aproximarse al grupo de Ernst Röhm, a pesar de que exaltaba el espíritu dionisiaco y creía en una revoluciónseudopagana, porque el exhibicionismo homosexual de los jóvenes SA no condecía con el homoerotismo latente y reprimido de Nietzsche.

Es posible suponer asimismo que, de haber vivido Nietzsche, hubiera resultado molesto al régimen; los dictadores usan a los intelectuales pero no quieren tenerlos cerca. Éstos, por su parte, no reconocen sus ideas cuando son transformadas en realidad por los hombres de acción. Así ocurrió con Spengler, Jünger, George o Heidegger ante Hitler, y cabe conjeturar que algo similar le hubiera pasado a Nietzsche, que había vislumbrado en *Zaratustra* las derivaciones incontrolables de su propia obra.[\[119\]](#)

LA ESTETIZACIÓN DE LA VIDA Y DEL PENSAMIENTO

La transformación de la filosofía en arte y del artista en filósofo o profeta, que habían iniciado, como hemos visto, los filósofos románticos Schelling y Schlegel y los poetas Novalis y Hölderlin, dio un paso más con Nietzsche, exagerado luego por los neonietzscheanos. Para Schelling y los románticos, el arte encarnaba la forma más elevada de conocer la realidad; para el relativista Nietzsche, en cambio, la realidad en sí no existía y era imposible, por lo tanto, el conocimiento. No se trataba pues de la fusión del pensamiento y el arte o de la filosofía y la poesía, sino de la sustitución de una por la otra. El arte —afirmaba en *El origen de la tragedia*— era la verdadera “actividad metafísica del hombre”. El relativismo del conocimiento y de la ética llevaba inevitablemente a la estetización: “Después de negar la verdad absoluta debemos abandonar toda exigencia absoluta y retirarnos a los juicios estéticos”.[\[120\]](#)

Las ideas fueron concebidas por Nietzsche como formas artísticas creando, como señalaba Merquior, una epistemología centrada en la estética.[\[121\]](#) Sostenía “la justificación estética de la existencia”[\[122\]](#) y elevaba al arte a la “suprema actividad metafísica”;[\[123\]](#) el mundo podía y debía ser considerado como “una obra de arte que se engendra a sí misma”.[\[124\]](#)

“Dar estilo al carácter, es éste un arte muy difícil que rara vez se posee. De él dispone el que percibe en su conjunto todo lo que su naturaleza ofrece de energías o debilidades, para adaptarlas a un plan artístico, hasta que cada cosa aparezca en su arte y su razón y las mismas debilidades encanten a nuestros ojos.”[\[125\]](#)

Alexander Nehamas —*Nietzsche, vida y literatura*, 1985— analizó este anhelo de Nietzsche y observó que se correspondía con la problemática de hacer de su vida una obra de arte y de su arte una expresión de su vida:

“(…) el esteticismo de Nietzsche, su confianza esencial en los modelos artísticos para la comprensión del mundo y de la vida, para evaluar personas y acciones. Tal esteticismo surge de su esfuerzo por colocar el estilo en el centro de su propio pensamiento y por repetir de nuevo lo que considera el gran logro de griegos y romanos, hacer de un gran estilo no sólo un mero arte, sino realidad, verdad, vida.”[\[126\]](#)

No es casual que la teoría de la estetización de la política haya surgido entre los pensadores alemanes. Jakob Burckhardt, colega de Nietzsche en la Universidad de Basilea y uno de sus maestros de pensamiento, plasmaba en *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860) teorías similares a las nietzscheanas sobre el tema de la estetización de la política y se interrogaba sobre “el Estado como obra de arte”. Con los tiranos-artistas del Renacimiento, decía, “surge algo nuevo y vivo en la historia: el Estado como creación calculada y consciente, como obra de arte”. Continuando esa línea concibió también, y adelantándose a Jünger, a la guerra como “obra de arte”.[\[127\]](#)

La idea de la historia como obra de arte —común a Burckhardt y a Nietzsche— llevaba implícitas dos valoraciones complementarias: el reconocimiento del artista, del genio creador, de las “grandes individualidades”, y el papel de las masas tomadas como materia por el conductor-artista para plasmar su obra.

Las coincidencias entre Burckhardt y Nietzsche se extendían hasta la misma elección de tres tipos humanos como genios creadores: el poeta, el filósofo y el político; los tres eran artistas a su modo. En *Genealogía de la moral* Nietzsche definía a los políticos como artistas y por lo tanto estaban, según él, más allá del bien y del mal:

“Ellos son los artistas más espontáneos, más inconscientes que existen (...) esos hombres no saben nada de culpa, de responsabilidad ni de consideración. Están animados por el terrible egoísmo del artista.”[\[128\]](#)

Debe señalarse, sin embargo, que Burckhardt no aceptó nunca la teoría del superhombre y en ocasiones lamentaba con amargura haber caído, aun cuando sólo aparentemente, en semejante compañía.[\[129\]](#)

Otra coincidencia con Burckhardt que Nietzsche se atribuía era el aprecio de ambos por el positivista de derecha Hippolyte Taine. En carta a Rohde, se definía a sí mismo, junto a los otros dos, como “tres nihilistas fundamentales”.[\[130\]](#) Por medio de Taine conoció los comentarios de Napoleón sobre el poder: “Lo amo como un artista ama a su violín: lo amo para obtener de él notas, acordes, armonías”. Además Burckhardt y Nietzsche, observando a los tiranos del Renacimiento y a Napoleón, mostraron el poder como arte, la peligrosa empresa de convertir sueños en realidades. Es probable que Walter Benjamin se

haya inspirado en esos autores para elaborar su teoría de la “estetización de la política” aplicada a los fascismos.[\[131\]](#)

La estetización de la política atrajo a algunos literatos y artistas, que la adoptaron como una causa propia e intentaran hacer de su vida y de la política una aventura estética más excitante que aceptar lo cotidiano, para ellos demasiado gris y prosaico.

El esteticismo vinculó a estos artistas, por un lado, con el decadentismo sensual y contemplativo que desdeñaba a la política y, por el otro, con el activismo frenético, el heroísmo trágico, el romanticismo de la acción. De este modo Barrès participó de la aventura del general Boulanger; D’Annunzio de la toma de Fiume, Lugones —lector de ambos— del golpe militar de Uriburu y Fernando Pessoa justificó la dictadura de Oliveira Salazar.

Barrès y D’Annunzio fueron artistas exitosos y políticos frustrados. Sólo dos artistas fracasados: el novelista y autor teatral Mussolini y el pintor y arquitecto en ciernes Hitler, ambos también admiradores de Nietzsche, adoptaron complacidos su teoría sobre el político como artista y llevaron hasta sus últimas consecuencias la estetización de la política. Mussolini pretendía seguir actuando en política como el artista que había sido en su juventud. Cuando en 1922 inauguró una exposición de arte dijo: “Hablo como artista entre los artistas, pues el político trabaja sobre el más difícil de los materiales: el hombre”.[\[132\]](#) En la entrevista con Emile Ludwig, cuando éste le preguntó sobre los lazos de parentesco entre el poeta y el hombre de Estado, Mussolini afirmó: “Toda la acción consiste en dominar a las masas como artista”. Cuando su entrevistador lo interrogó sobre si se encontraba en el estado de espíritu de un profeta que sigue el llamado de Dios o el de un artista, Mussolini contestó sin vacilar: “Artista”.[\[133\]](#)

Otro artista frustrado, el doctor en Filosofía y luego ministro de Propaganda del régimen nazi, Joseph Goebbels, afirmaba en su novela *Michael*: “La política es el arte plástica del Estado”.[\[134\]](#)

DE LOCOS Y OTROS MARGINALES

Por el camino de Schelling y Schopenhauer, retomó Nietzsche la teoría de la relación entre locura y genialidad. Se volvió un partidario tan

encendido de ese concepto que hasta llegó a enredarse en discusiones epistolares, en 1884, con el doctor Josef Panneth, amigo de Freud. Ya en *Aurora* (1881) había escrito una defensa de la locura como fuente de la genialidad:

“(…) casi en todas partes la locura es la que allana el camino a la idea nueva, la que rompe la barrera de una costumbre, de una superstición venerada (...) Mientras que en nuestros días se nos da a entender constantemente que el genio posee, en vez de un grano de buen sentido, un grano de locura, los hombres de otros tiempos estaban mucho más cerca de la idea de que allí donde hay locura, hay también un grano de genio y sabiduría: algo de divino. (...) Avancemos un paso más: a todos esos hombres superiores, lanzados irresistiblemente a romper el yugo de una moralidad cualquiera y a proclamar leyes nuevas, no les quedaba otra cosa que hacer, cuando no eran verdaderamente locos, que hacerse locos o simular la locura.”[\[135\]](#)

Nietzsche ofreció la propia locura como una prueba indubitable de su teoría, transformándose en fetiche de ese culto. Uno de los apóstoles fue el surrealista heterodoxo Georges Bataille, que transfiguró la locura de enfermedad mental en trance místico, liberador de los impulsos dionisiacos. Para homenajearlo celebró, en su revista *Acéphale*, el cincuentenario de la locura del maestro, ocurrida el 2 de enero de 1889, como si se tratara de un acontecimiento filosófico. Su artículo “La folie de Nietzsche”, publicado en el número 5 de la misma revista, devendría un texto canónico de la sacralización de la locura. El otro gran demiurgo del culto a la locura, Foucault, consagraba la de Nietzsche como un enfrentamiento con la racionalidad.

También era de procedencia nietzscheana la tradición literario-filosófica de reivindicación de los criminales que cultivarían en el siglo veinte los surrealistas Bataille, Genet y Foucault. Nietzsche había observado, antes que ellos, rasgos de criminalidad en los grandes hombres y, asimismo, ubicaba a los criminales *strictu sensu* en las filas de los “hombres fuertes”. El delincuente —decía en *El ocaso de los dioses*— es el grande hombre que se encontró en condiciones desfavorables, un hombre fuerte que ha enfermado.[\[136\]](#) Un asesino de papel, Raskolnikov, admirado por Nietzsche, encabezaba la serie de los superhombres del mal.

Este tipo de observaciones le valió el comentario adverso de August Strindberg que, influenciado por el criminólogo Cesare Lombroso, le

reprochaba su alabanza a los criminales. El filósofo le respondió, el 7 de diciembre de 1888, apelando al caso de un criminal parisino, Prado, asesino de una prostituta y que, según él, “(...) por el dominio de sí mismo, su espíritu e incluso su arrogancia, (...) era superior a sus jueces y a sus abogados”.

También quedó fascinado con el estudiante Henri Chambige, que había matado a su amante en Argelia. En carta a Burckhardt de 1889, ya en pleno delirio, se identificaba con esos asesinos: “Yo soy Prado. (...) Quiero dar a mis parisienses (...) una nueva idea, la de un malhechor decente. También soy Chambige, un malhechor decente también”.[\[137\]](#)

El capítulo V de *Zaratustra*, “Del pálido delincuente”, estaba inspirado en el revolucionario francés Barthélemy, que asesinó llevado por la pasión y fue ahorcado.

ENTRE LA ILUSTRACIÓN Y EL RETORNO A LO SAGRADO

Sus admirados sofistas griegos le permitieron a Nietzsche sostener apasionadamente una posición y la contraria y, a veces, también una tercera; su única coherencia era la autocontradicción: “El hombre más sabio sería el más rico en contradicciones”.[\[138\]](#) Esta ambivalencia le valió la adhesión y, por igual, el rechazo de reaccionarios y revolucionarios, autoritarios y libertarios, creyentes y ateos, individualistas y colectivistas, oscurantistas y librepensadores, en fin, la derecha y la izquierda. Janz señalaba:

“En sus cuadernos de apuntes (...) aparecen, sin solución, las manifestaciones más controvertidas, unas al lado de otras, contradiciéndose como testimonio de una dura pelea apasionadamente mantenida i una mina para ecléticos con segundas intenciones precisas!”[\[139\]](#)

Una salida aparentemente fácil consistiría en elegir los fragmentos que justificaran nuestras ideas y descartar aquellos que no lo hicieran, pero ya Richard Rorty advirtió sobre las consecuencias de esa tentación: entonces Nietzsche no sería el mismo.[\[140\]](#)

Ese Nietzsche polisémico, para todos los usos, permite detenerse también en sus fragmentos aparentemente racionales, en un costado

Aufklärung de su período de influencia francesa —Montaigne, Stendhal y los moralistas Le Rochefoucauld y Chamfort— al que se deben sus mejores aforismos de *Humano, demasiado humano* (1978), *Aurora* (1981), *La gaya ciencia* (1882), donde reconoció el espíritu crítico de la Ilustración. A esta línea correspondía la defensa de “Voltaire con su naturaleza moderada” contra “Rousseau, sus locuras y sus medias verdades apasionadas”.[\[141\]](#)

Este aspecto de su obra, con agudas observaciones sobre lo cotidiano, sobre personajes y costumbres, que imitaban las viñetas irónicas de los moralistas franceses, escritas en un lenguaje sencillo y no exento de humor, permanece hoy más vivo que el patetismo profético de *Zaratustra*. Sin embargo, parecería dudoso que esta faceta revele al verdadero Nietzsche, si es que lo hubiera. No hay nada más alejado de su ateísmo religioso, de su teología negativa, que el laicismo de Montaigne, nada más distante de su nihilismo que el escepticismo sereno de los *Essays* o la ironía de Voltaire.

La acepción del término escepticismo —del griego *skeptos*— es indagar; la duda metódica sólo es un punto de partida en la búsqueda racional de la verdad; el nihilismo nietzscheano, en cambio, no dudaba, tenía la certeza de que no existía ninguna verdad. Sin embargo, esta seguridad fue luego cuestionada por algunos de sus intérpretes que creyeron encontrar una insólita veta religiosa en el ateísmo nietzscheano y una faz cristiana en su *Anticristo*.

Había en Nietzsche algunos rasgos que daban pie a estas interpretaciones. Ante todo, estaba influenciado por los *décadents* cuyo satanismo necesitaba de Dios para poder blasfemar.

Por otra parte, en el *Anticristo* atacaba al cristianismo paulino, a la Iglesia constituida, no a la figura de Cristo. En *Zaratustra* consideraba que Jesús hubiera terminado rebelándose contra el dogma de la Iglesia; iniciaba así el camino hacia una corriente de izquierdización del cristianismo o anarcocristianismo.

“Verdaderamente aquel hebreo murió demasiado pronto... él mismo habría desmentido su doctrina si hubiese llegado hasta mi edad. ¡Era suficientemente noble para desmentirla!”[\[142\]](#)

El primero que sugirió la búsqueda de una cristianización de

Nietzsche fue León Chestov en *La idea del bien en Tolstoi y Nietzsche* (1900), *Dostoievski y Nietzsche* (1903), *Nietzsche o la filosofía de la tragedia*. Una religiosidad atormentada y opuesta al racionalismo occidental —muy a la manera rusa y con recursos tomados de Kierkegaard y Dostoievski— llevaron a Chestov, en la primera de las obras citadas, a interpretar la “muerte de Dios” nietzscheana como punto de partida de una nueva religiosidad puramente espiritual desprendida de toda religión positiva: “Nietzsche ha abierto el camino. Hay que buscar lo que está más allá del Bien. Hay que buscar a Dios”.

Es posible que no haya ningún nexo entre Chestov y Heidegger, sin embargo sostuvieron ideas semejantes, tal vez por su fuente común en Dostoievski. Heidegger se empeñó en desvincular a Nietzsche de Voltaire; asimismo negó que su compatriota fuera un librepensador o un ateo. Su filosofía decía: “Es lo contrario del ateísmo”. En el discurso pronunciado en la universidad en 1933 evocaba a Nietzsche como “el último filósofo alemán que buscó apasionadamente a Dios”. La proposición nietzscheana de “Dios ha muerto”, según Heidegger, no era una negación, sino el más íntimo “sí” al Dios futuro ya que “sin un Dios y sin los dioses no es posible una existencia histórica”.

Gianni Vattimo, siguiendo a Heidegger, desarrolló esta idea en *Después del cristianismo*. Tampoco encontró ateísmo en Nietzsche porque esta posición supondría una verdad absoluta, metafísica, en tanto que el fin de toda metafísica —proclama del relativismo nietzscheano— invalidaba las razones fuertes de los ateos. La “Genealogía” de Nietzsche —de acuerdo con Vattimo— abría indirectamente la posibilidad de un retorno a la religión. La formación juvenil neotomista del pensador italiano lo alentó a buscar las críticas radicales a la modernidad en Nietzsche y Heidegger y, a la vez, en esos autores, ateo uno y ambiguo el otro, encontró inesperadamente nuevos argumentos para defender la religiosidad.[\[143\]](#)

Este insólito retorno a la religión de los neonietzscheanos y neoheideggerianos sería ratificado en el seminario de Capri (1994), del que participaron Vattimo, Jacques Derrida y Eugenio Trier. A estos pensadores destacados por su nihilismo y el consiguiente rechazo radical a la razón y la modernidad no les quedaba otra salida de su encrucijada sino la senda de lo sagrado.

Fue un paso que Nietzsche no había dado, tal vez porque la

enfermedad y la muerte prematura pusieron un límite, aunque sintomáticamente sus últimas cartas las firmara como el “crucificado”. Esos neonietzscheanos, en cambio, dieron peligrosamente el salto.

NIETZSCHE IZQUIERDIZADO

El intento de izquierdizar a Nietzsche no es un fenómeno novedoso, tiene lejanos antecedentes. El ambivalente Georges Sorel, maestro de pensamiento, a la vez, de Mussolini y de Lenin, estaba más cerca de Nietzsche que de Marx. Asimismo, en los centros anarquistas de París en 1900 se mencionaba con el mismo fervor a Max Stirner y a Nietzsche. El propio Jean Jaurés, en una conferencia de Ginebra, creyó ver en el superhombre nietzscheano al proletariado socialista.

Olvidaban que Nietzsche había repudiado la Comuna de París de 1871 como una rebelión de “esclavos” y que en el socialismo veía al: “... hermano menor y caprichoso del despotismo agonizante”[\[144\]](#) y “el veneno de una enfermedad que contamina hoy a las masas cada vez más rápido en forma de sarna socialista del corazón”.[\[145\]](#) Con excepción de estas diatribas, nunca se ocupó en sus obras de la “cuestión social” ni tuvo contacto alguno con las clases populares.

¿Por qué esos hombres de izquierda y anarquistas recurrían a un pensamiento que leído con cuidado estaba en sus antípodas? En los albores del siglo veinte, la bohemia literaria y artística europea buscaba justificaciones filosóficas y estéticas para su odio al mundo burgués, al que acusaban de mercantil y deshumanizado, y las encontraban en Dostoievski y en Nietzsche. Uno de esos promisorios intelectuales, el joven esteta de Budapest Georg Lukács, anotaba sus reflexiones al margen de *Humano demasiado humano* y *Así hablaba Zaratustra*.[\[146\]](#) Su obra temprana *El drama moderno* estaba determinada por la constelación Marx, Max Stirner y Nietzsche, en quienes observaba ciertos rasgos comunes y los rescataba, en su heterogeneidad contradictoria, como pensadores preocupados por el individuo. Muy lejos estaba entonces de sus futuras ideas, que lo transformarían en un acérrimo enemigo del nietzscheanismo con *El asalto a la razón*.

La biografía de Charles Andler —*Nietzsche, su vida y su pensamiento* (1920-1930)— también deslizaba a su personaje hacia la izquierda: “Uno

puede llamar legítimamente socialista al sistema de Nietzsche” pues “deseaba una clase obrera europea que fuera una clase de señores”.[\[147\]](#)

Pierre Drieu La Rochelle, por su parte, tomó en serio el lado jacobino plebeyo del fascismo y se aproximó a la posición de los nacionalbolcheviques. En *Socialismo fascista* (1934) se preguntaba si la influencia del filósofo alemán sobre políticos de distintas tendencias no justificaba hablar de un nietzscheanismo de izquierda, por lo menos inconsciente.

“¿No está acaso el espíritu de Nietzsche en el corazón de todos los movimientos sociales que se han venido desarrollando ante nuestros ojos? Nietzsche ha sido la causa determinante de Mussolini, lo sabemos; pero ¿no habrá tenido también alguna influencia en Lenin? (...) Puede haber un nietzscheanismo de derecha y de izquierda. Y me parece que incluso la Moscú de Stalin y Roma, ésta consciente y aquélla inconsciente, plantean estos dos nietzscheanismos.”[\[148\]](#)

El año culminante de 1939, con el estallido de la guerra y, a la vez, la firma del pacto Stalin-Hitler, fue el de la publicación del *Nietzsche* de Henri Lefebvre, un filósofo del Partido comunista francés. Aunque no exento de críticas, trataba ambiguamente de separar a Nietzsche de los nacionalsocialistas, hacerlo admisible a los estalinistas, reducía el aspecto fascista de Nietzsche a su “etapa wagneriana” y sostenía que “el immoralismo nietzscheano (...) justifica las rebeliones y las reivindicaciones de los oprimidos”.[\[149\]](#) Lefebvre debió mantener en ese libro inoportuno un inestable equilibrio frente al Partido comunista que, por una parte, detestaba a Nietzsche y por otra estaba aliado en ese momento al hitlerismo.

Todos éstos fueron intentos cuya relevancia actual es meramente historiográfica; la verdadera izquierdización del nietzscheanismo fue un fenómeno de la segunda posguerra. Cuando los filósofos alemanes trataban, después de la derrota, de desprenderse de la tradición de Nietzsche y de Heidegger, demasiado comprometidos con el régimen caído, asistieron con asombro al rescate de ambos por obra de la cultura francesa de izquierda. De ese modo, los dos pensadores alemanes exiliados de su tierra retornaban a ella en versión francesa.

La tercera moda Nietzsche, si puede llamársela así, en la inmediata posguerra, fue una consecuencia impensada del auge del existencialismo sartreano. Nietzsche, a la zaga de Heidegger, fue recuperado como un

antecedente del existencialismo. Sartre no lo mencionaba nunca, con la excepción de una frustrada novela juvenil inédita de 1927 sobre los amores platónicos con Cosima Wagner. Es posible, no obstante, que el concepto sartreano del hombre como creador de valores tuviera una vaga reminiscencia nietzscheana.

Un lugar más destacado le asignaron los surrealistas y Albert Camus, que en *El hombre rebelde* (1951) lo ubicó junto a Sade, los románticos alemanes, Dostoievski y Lautréamont como uno de los héroes de la “rebelión metafísica” por la cual el hombre se levantó contra la propia condición humana.[\[150\]](#)

Aprovechando este clima, Jaspers lanzó *Nietzsche y el cristianismo*, reedición en 1946 de su obra de preguerra *Nietzsche. Introducción a la comprensión de su actividad filosófica* (1936). Ninguna de las dos versiones logró su objetivo: el de la primera, atenuar la influencia de la corriente del nietzscheanismo fascista; el de la segunda, proponer una suerte de existencialismo cristiano que supiera al existencialismo ateo sartreano.

El *revival* de Nietzsche no vendrá por el lado del poco exitoso Jaspers sino por la resurrección de Heidegger. En la que denominamos su segunda etapa, Nietzsche había estado indirectamente unido a Heidegger a través del nacionalsocialismo; en la tercera, esa ligazón volvió a darse pero, esta vez, por intermediación del existencialismo francés. En la cuarta época del renacimiento nietzscheano y heideggeriano en el París de fines de los sesenta, los dos pensadores se constituyeron en una pareja indisociable, según el nuevo paradigma filosófico estructuralista y posestructuralista.

Esta última línea admitía antecedentes en dos autores de preguerra: Pierre Klossowski y Georges Bataille, que habían osado en 1939, en el pico del nietzscheanismo fascista, ofrecer una interpretación surrealista del filósofo en la revista *Acéphale*. Bataille inició igualmente, con *Sobre Nietzsche* (1945), la racha editorial de posguerra. La obra de Deleuze *Nietzsche y la filosofía* (1962) continuaba el revival nietzscheano e imponía lo que J. G. Merquior llamó el “nihilismo de cátedra” en la universidad francesa. Coincidió con el nuevo culto neonietzscheano y neoheideggeriano la publicación en 1961 de los cursos de Heidegger sobre Nietzsche, verdadero hito en el renacimiento nietzscheano.

Este malentendido se originó en el séptimo coloquio filosófico

internacional dedicado a Nietzsche en Royaumont (1964), cuando Foucault en su conferencia “Nietzsche, Marx y Freud” lanzó a ese raro trío destinado al éxito.

La gaya ciencia, el tomo V de las *Obras completas* de Nietzsche en la edición francesa de Gallimard, apareció en 1967, traducida por Pierre Klossowski, con prefacio de Gilles Deleuze y Michel Foucault; así se unieron tres de los nombres liminares del neonietzscheanismo francés, también llamado Nietzsche-Renaissance.

Foucault y Deleuze fueron los creadores de una extraña asociación: Freud, Marx y Nietzsche, vistos como “maestros de la desconfianza” —el término era de Nietzsche— y “técnicos de la interpretación”. Por cierto, ninguno de los tres involucrados se hubiera sentido cómodo en esa compañía. Marx, de haber conocido a Nietzsche, lo hubiera ubicado en *La sagrada familia*^[151] junto a Max Stirner, ya que sus ideas se parecían. Marx y Freud se hubieran escandalizado de la interpretación en clave irracionalista a que eran sometidos; ellos se consideraban a sí mismos racionalistas y herederos de la Ilustración.

La recepción de Nietzsche por la corriente estructuralista fue tal que el nombre de la revista más representativa de los años sesenta, *Tel Quel*, derivaba de una cita nietzscheana: “Quiero el mundo y lo quiero tal cual”. La boga se expandió luego a la universidad norteamericana con Jacques Derrida e impregnó la nueva escuela de filosofía italiana — Gianni Vattimo, Massimo Cacciari, Franco Rella, Vincenzo Vitiello— y, por reflejo, a algunos epígonos argentinos.

Si siempre hubo un ala de derecha y una de izquierda nietzscheanas, lo curioso de este nuevo renacer del filósofo fue que ahora los dos polos aparecían inexplicablemente mezclados. Las izquierdas de las postrimerías del siglo veinte se habían deslizado hacia posiciones irreconocibles desde el punto de vista de la izquierda clásica. Obligadas por la decadencia del estalinismo, retornaban a un anticapitalismo romántico, al socialismo utópico —denostado por Marx— y se confundían, a veces, con el pesimismo cultural de cierta derecha no tradicional, más claramente el fascismo. En este contexto puede entenderse la obstinación de la izquierda académica en suprimir del pensamiento marxista cualquier vestigio ilustrado y racionalista, limpiarlo de su pasado hegeliano, a la vez que se proponían la empresa inaudita de heideggerizarlo y nietzscheanizarlo.

RELATIVISMO, PERSPECTIVISMO

La consagración de Nietzsche como maestro de pensamiento de los posestructuralistas franceses derivó del relativismo filosófico y del perspectivismo. Según estas interpretaciones no existían verdades objetivas y universalmente válidas y toda proposición o juicio dependían de las circunstancias en que fueran emitidos. De este modo, se negaba el acceso a un conocimiento filosófico y aun científico de carácter objetivo; asimismo, se rechazaba todo sentido de la historia y se invalidaba la ética, no existían ni el bien ni el mal o se los admitía únicamente para justificar el poder.

El relativismo nietzscheano emergía de las páginas de *Genealogía de la moral* (1887) convertido así en la fuente por excelencia, con frecuencia única, de los neonietzscheanos. Su cita preferida era el aforismo 12 del tratado segundo:

“(...) toda la historia de una ‘cosa’, de un hábito, puede ser una cadena ininterrumpida de interpretaciones y de aplicaciones siempre nuevas, cuyas causas no tienen ni siquiera que ser ligadas entre sí, pero que en ciertas circunstancias no hacen más que sucederse y reemplazarse al azar.”[\[152\]](#)

En sus escritos póstumos Nietzsche reiteraba: “El mundo, para nosotros, se ha vuelto infinito otra vez, en el sentido de que no podemos negarle la posibilidad de prestarse a infinidad de interpretaciones”.[\[153\]](#) Estos aforismos le permitieron a Foucault y a los posestructuralistas afirmarse en la idea de que no hay hechos sino tan sólo interpretaciones, desconociendo que si esto fuera así, la interpretación misma sería un hecho. Deleuze, por su parte, consideraba que la crítica del racionalismo, hasta sus últimas consecuencias, provenía del “perspectivismo” nietzscheano que expresaba el aforismo 12 del tratado tercero:

“Pongámonos pues en guardia, señores filósofos, contra esta confabulación de conceptos antiguos y peligrosos que ha fijado un ‘sujeto de conocimiento, sujeto puro, sin voluntad, sin dolor, liberado del tiempo’; guardémonos de los tentáculos de las nociones contradictorias, tales como ‘razón pura’, ‘espiritualidad abstracta’, ‘conocimiento de sí mismo’; aquí se hace referencia siempre a un ojo que no puede ser concebido debidamente, un ojo cuya mirada no debe tener dirección ninguna, cuyas funciones activas e interpretativas están ligadas, están ausentes, esas funciones que únicamente dan su objeto a la acción de ver; se pide, pues, que el ojo sea algo insensato y absurdo.

No existe más que una visión perspectiva, un ‘conocimiento de perspectiva’, y cuanto más en juego entra nuestro estado afectivo con relación a una cosa, más ojos tenemos, ojos diferentes para cada cosa, y más completamente será nuestra ‘noción’ de esta cosa nuestra ‘objetividad’. Pero eliminar en general la voluntad, suprimir enteramente las pasiones, suponiendo que esto nos fuera posible: ¿Cómo? ¿No sería esto castrar nuestra inteligencia?”[\[154\]](#)

De este aforismo Deleuze dedujo que el conocimiento en sí mismo carecía de objetividad, era una ilusión, un error, peor aún, una falsificación.[\[155\]](#)

El relativismo de Nietzsche, como todo relativismo, mostraba sus contradicciones; “la verdad no es cuestión de correspondencia con la realidad”, decía, pero para afirmar esa falta de correspondencia era necesario conocer cómo era verdaderamente la realidad. Precisamente, Nietzsche había negado que la realidad pudiera ser conocida, por lo tanto, caía en la falacia de la inconsecuencia autorreferencial: la consecuencia basada en una premisa que se ha comenzado por negar.

Incurría, también, en la autocontradicción típica del relativismo: si todo fuera relativo, si no hubiera más que interpretación, entonces también la teoría de la voluntad de poder, como lo sugiere Vattimo,[\[156\]](#) sería tan sólo una teoría entre otras, una interpretación relativa, sin ninguna validez objetiva.

Frente a esta nítida incongruencia, la alternativa del relativismo ha sido, con frecuencia, pensar que toda teoría es relativa, salvo la relativista. Esa elección opuesta a la sostenida por los neonietzscheanos está, según mi modo de ver, más cerca del propio Nietzsche. El negador de las esencias, de las causas últimas, terminó, a su pesar, encontrando las suyas cuando afirmaba “la esencia de la vida es la ‘voluntad de poder’ (...) preeminencia fundamental de las fuerzas de un orden espontáneo, agresivo, conquistador, usurpador, transformador”.[\[157\]](#) Contradiciendo el carácter ilusorio de toda valoración moral y la posibilidad de conocer la verdad, sostenía la esencia de una realidad única y verdadera: “Hay un solo mundo y es falso, cruel, contradictorio, sin sentido. (...) Un mundo hecho de esa forma es el verdadero mundo”.[\[158\]](#)

No cabe duda de que, en última instancia, postulaba una metafísica tan dogmática e indemostrable como las que se había propuesto destruir. Para desenmascarar todos los valores necesitaba un criterio válido, y lo halló en la aberrante división de la humanidad entre fuertes y

débiles, entre sanos y enfermos, entre varones y mujeres; por supuesto los fuertes y sanos formaban la elite de los superhombres destinados a mandar, y esa síntesis cerrada y concluyente escapaba al relativismo.

La relatividad ética, el “más allá del bien y del mal”, no se fundaba — como creen algunos libertarios adictos a Nietzsche— en la libertad de los hombres para crear sus propios valores ni en el espíritu crítico contra los valores establecidos; por el contrario, estaba vinculada al poder: “Estos conceptos son diferentes según se haya nacido en la esfera de los señores o en la de los esclavos”.[\[159\]](#)

Un párrafo acerca de la genealogía de las ideas morales se prestaba a equívocas interpretaciones al señalar que “siempre la idea de ‘distinción’, de ‘nobleza’, en el sentido de rango social, era la idea madre de donde nacía y se desarrollaba necesariamente la idea de ‘bueno’, en el sentido de ‘distinguido en cuanto al alma’. Este tipo de calificación se complementaba con las que identificaban a las nociones de ‘vulgar’, ‘plebeyo’, ‘bajo’ con lo malo”.[\[160\]](#)

Esa genealogía de las ideas podía aparentar una similitud con el origen social de las ideologías en Marx. Pero había una diferencia nítida entre ambos autores: Nietzsche creía en la legitimidad de la división de clases, calificaba de “resentimiento” todo intento de los plebeyos de levantarse contra sus amos y acusaba al “prejuicio democrático” de obstaculizar la investigación acerca del origen aristocrático de los valores.

Un relativismo consecuente, si lo hubiera, debería aceptar la neutralidad, todos los valores serían equivalentes, ninguno se impondría a otro. Pero, precisamente, Nietzsche creía en una estricta jerarquía negadora de toda forma de igualdad, estaban los amos y los esclavos. La moral de unos y otros no era, de ningún modo, igualmente válida y él estaba, sin hesitación, del lado de los señores.

No fueron estas cuestiones las únicas donde el relativismo nietzscheano se contradecía; la posibilidad de ir “más allá del bien y del mal” no le habría sido otorgada a todos por igual, sólo era para aquellos que disponían de la voluntad de poder. Pero también los esclavos —los cristianos y los socialistas— luchaban por la vida, una voluntad contra otra. Era preciso, para el modelo nietzscheano, aceptar una sola de las voluntades en pugna: la de los supuestamente mejores; de ese modo, el relativismo quedaba relativizado:

“Considerados como interpretaciones (no como hechos), y ¿en qué medida son necesarias aún las interpretaciones? Esto es, tales que conserven la existencia; todas en el sentido de una voluntad de poder.”[\[161\]](#)

“Por consiguiente, no ya ‘verdad’ en lucha con la vida, sino una especie de vida en lucha con otra vida. ¡Pero ésta quiere ser la especie más alta! Aquí se debe introducir la demostración de la necesidad de una jerarquía: se debe demostrar que el primer problema es el de dar una jerarquía a las varias especies de vida.”

La voluntad de poder, fuerza vital, biológica, energética, psicológica, libidinal, cultural o espiritual —según las distintas lecturas—, impulso irresistible que movía a los hombres, no podía considerarse una interpretación entre otras sino un hecho objetivo, más aún, la clave última de toda realidad humana. Contra ella no era posible oponerse; por lo tanto, los valores de justicia y, consecuentemente, el derecho, carecían de fundamento alguno:

“Hablar de justicia e injusticia ‘en sí’ no tiene sentido; una infracción, una violación, un despojo, una distinción en sí no pueden ser, evidentemente, algo injusto, puesto que la vida procede ‘esencialmente’, es decir en sus funciones elementales por infracciones, violaciones, despojos, destrucciones, y no se puede imaginar cómo habría de proceder de otra manera. Hasta es preciso confesar algo más grave todavía y es que desde el punto de vista biológico más elevado, las condiciones de vida por las que se ejerce la protección legal no pueden ser sino excepcionales en cuanto son restricciones parciales de la voluntad de vivir propiamente dicha, que tiende a la dominación, y están subordinadas a su tendencia general bajo la forma de medios particulares, es decir de medios de crear unidades de dominación cada vez ‘más grandes’. Imaginad una organización jurídica soberana y general, no como arma en la lucha de los complejos de poderes, sino como arma ‘contra’ toda lucha de los complejos de poderes, como arma ‘contra’ toda lucha en general (...), una regla que nos haría considerar todas las voluntades como iguales, y tendréis un principio ‘enemigo de la vida’, un agente de disolución y de destrucción para la humanidad, un atentado al porvenir del hombre, un síntoma de cansancio, una vía secreta hacia la nada.”[\[162\]](#)

Está claro entonces que tras el perspectivismo pretendidamente neutral había una metafísica que no osaba dar su nombre; tras la superación de la moral, una nueva moral basada en la fuerza; tras la fragmentación, un sistema único que se ignoraba o se ocultaba; la negación de todo era una afirmación y la proclama del fin de las valoraciones, una valoración más.

3. HEIDEGGER, EL LUGARTENIENTE DE LA NADA

A pesar de sus personalidades tan distintas, Heidegger y Nietzsche pasaron en su vida por algunas circunstancias similares. Ambos conocieron épocas de auge y decadencia, según la oscilación de las bogas cambiantes —expresionismo, nacionalsocialismo, existencialismo, posestructuralismo, revivalismos religiosos—, que les permitieron sobrevivir a los avatares del siglo. Puede decirse que fueron filósofos siempre de moda, aunque de distintas modas y con públicos cambiantes. Este suceso contradecía paradójicamente lo que Heidegger pensaba de la filosofía en general y de la suya en particular: que debía carecer de “actualidad”, no responder a las exigencias de su tiempo, ya que “el filosofar es un saber que no sólo no puede volverse tempestivo, sino que más bien, al revés, coloca el tiempo bajo su medida”.[\[163\]](#) Olvidando esa propuesta, las interpretaciones de su obra se referían a la “crisis de nuestro tiempo” y sus elecciones políticas contribuyeron a reforzar la identificación de su filosofía con el momento histórico y la inmediatez política.

El joven Heidegger surgió durante la primera posguerra, en la República de Weimar inmersa en el clima del expresionismo; este estilo difuso —secuela del romanticismo, del simbolismo y del decadentismo— reflejaba la angustia y la sensación de derrumbe provocadas por la guerra y sus consecuencias de incertidumbre económica, política, social y cultural.

El expresionismo impregnaba de tal modo la pintura, la literatura, la música, el teatro, el cine y hasta la política que un dramaturgo de esa escuela, Ernst Toller, llegó a encabezar en 1919 el efímero gobierno espartaquista de Munich.

El mismo Heidegger compartía con los expresionistas idénticos maestros de pensamiento, como manifestara en el “Discurso inaugural” de Heidelberg: “Los años excitantes entre 1910 y 1914” le habían traído el descubrimiento de Dostoievski, Kierkegaard y Nietzsche.[\[164\]](#)

En su escritorio exhibía no sólo el retrato del escritor ruso sino también un cuadro expresionista sobre la crucifixión. Había descubierto la poesía expresionista en una antología, *El ocaso de la humanidad* (1921), y reconocía la incidencia de esos poetas en su obra. A Georg Trakl, que tenía las características personales típicas de los representantes de ese estilo —una vida turbulenta, una muerte joven—, le dedicó un ensayo.

Su filosofía no podía permanecer inmune a esas influencias y *Ser y tiempo* (1927), tanto por su aire, sus temas —la angustia, el desasosiego, el desamparo del hombre, la muerte— como por su prosa patética y tortuosa, fue una muestra singular del expresionismo alemán de los años veinte. En las elucubraciones heideggerianas del “ser para la muerte” aparecían señales de otro poeta, Rainer Maria Rilke, y sus intuiciones de *Los cuadernos de Malte Laurids Brigge* (1910) sobre la angustia y “la muerte propia”.

El desencanto del mundo moderno estigmatizado como mercantilista y hedonista provenía también de algunos poetas: el expresionista Gottfried Benn o el simbolista Stefan George. Las descripciones del capítulo V de la primera sección de *Ser y tiempo* sobre el “uno” impersonal podían asociarse con las muchedumbres urbanas anónimas de la pintura o el cine expresionistas. Asimismo, pertenecían, inequívocamente, a los tópicos literarios de “la invasión de las masas”, “la decadencia del mundo moderno”, “el ocaso de Occidente”.

Heidegger rechazaba la extrapolación antropológica —“óntica” según el lenguaje filosófico— de sus análisis, a los que consideraba estrictamente ontológicos. La filosofía existencialista— más aún la sociología y la psicología— según Heidegger permanecía en el plano óntico porque sólo se ocupaba de los entes, existentes particulares, en tanto la ontología buscaba acceder al ser, fundamento de todos los entes. No obstante, *Ser y tiempo* era también una filosofía existencial porque se interesaba en el hombre, único ente que se pregunta por el ser.

Algunos párrafos del mismo capítulo V —el 27, “El cotidiano ser sí mismo” y uno anónimo, el *on*; el 35 “Las habladurías”, y el 36 “La avidez

de novedades”— reflejaban muchas de las críticas sociales de Heidegger a la vacía trivialidad de la vida cotidiana, al anonimato de las multitudes en la sociedad de masas donde “todos son el otro y ninguno el mismo”. Aunque se negara a reconocerlo, su obra tenía el sello inconfundible de la sociología o parasociología o teoría política de la época, del llamado pesimismo cultural —*Kulturpessimismus*— o “revolución de derecha” o “conservadurismo revolucionario”, patrimonio común a autores tan dispares como Tönnies, Spengler, Scheler, Jünger, Klages, Frobenius, Sombart, Schmitt, Spann, Keyserling y Van der Brucke, entre otros, que prepararon el clima cultural propicio para la recepción de Hitler en los círculos intelectuales. Heidegger no citaba a esos escritores, salvo a Oswald Spengler y, a veces, para criticarlo; sin embargo, era innegable que desarrollaba algunos temas que *La decadencia de Occidente* (1918) había puesto de moda: el rechazo de la modernidad, los ataques a la ciencia y la técnica, la oposición del campo a las ciudades desarraigadas, el culto de los líderes, el desprecio por las masas. Heidegger terminó reconociendo en su curso sobre Nietzsche el papel que Spengler había tenido en la cultura alemana:

“Ha devenido uno de los primeros y esenciales educadores políticos en el decenio entre los años 1920 y 1930, en tanto que trataba de escribir la historia para el hombre de Estado y desarrollar históricamente el arte de ser un hombre de Estado.”[\[165\]](#)

La antimodernidad, constante de la filosofía heideggeriana —común al romanticismo y al pesimismo cultural—, aparecía ya en su primer artículo de 1910, sobre un personaje bastante olvidado, Abraham de Sancta Clara, un monje benedictino del siglo diecisiete que había exaltado el germanismo, la xenofobia y el antisemitismo. En esa ocasión Heidegger hacía gala de su antimodernismo:

“¡Si solamente nuestra época de cultura puramente superficial, enamorada de cambios rápidos, pudiera encarar el porvenir volviendo su mirada hacia el pasado! Esa rabia de innovar que destruye los fundamentos, ese loco descuido por el contenido espiritual profundo de la vida y del arte, esa concepción moderna de la vida vuelta hacia la sucesión rápida de los placeres del instante, son indicios que testimonian una decadencia, un triste rechazo de la salud del carácter trascendente de la vida.”[\[166\]](#)

A esa literatura profética y apocalíptica pertenecía, ¿por qué no?, la obra de Adolf Hitler, nacido como Heidegger en 1889 y ambos

admiradores de Nietzsche. *Ser y tiempo* fue publicada casualmente el mismo año que *Mein Kampf*. Este último texto, destinado a tener tan particular repercusión, también hablaba de la “decadencia” y de las señales de “nuestra cultura declinante y nuestro colapso general”. Frente a esas similitudes, George Steiner propuso: “Mucho en el lenguaje de Hitler (...) aún requiere ser analizado”.[\[167\]](#)

Heidegger detestaba las biografías, que le parecían un género desdeñable; para él sólo se debía conocer de un filósofo que nació y murió en tales años, el resto de su vida carecía de importancia. Quizás esta arbitraria aseveración provenía de que, en su propia vida, había demasiados episodios para ocultar.

De origen modesto, clase media baja rural, pudo estudiar gracias a becas. Alguna marca le había dejado su condición de único estudiante pobre en una universidad de provincia donde sólo los hijos de los ricos asistían. Tal vez esa situación desfavorable lo predispuso a sentirse atraído, más tarde, por la veta populista y el resentimiento antiburgués cultivados por el nacionalsocialismo.

El joven Heidegger, en una segunda etapa del decurso de sus ideas que coincidió con la época nacionalsocialista, fue llevado, como muchos otros expresionistas, a creer que el hitlerismo representaba la renovación espiritual que habían anhelado. Los ataques moralizadores contra la República de Weimar, el rechazo por igual de la democracia, el liberalismo, el capitalismo, el socialismo y las promesas de purificación que provenían del nazismo, convencieron al filósofo de que estaba frente a una verdadera “revolución metafísica”.

Pero las ilusiones de muchos expresionistas de convertirse en representantes de un nuevo arte oficial, insufladas por la temprana adhesión a sus preceptos estéticos del ministro de Propaganda Joseph Goebbels y de los sectores más intelectualizados de la Juventud hitlerista, se desvanecieron pronto. Hitler, fiel a sus preferencias personales, optó por una híbrida mezcla de neoclasicismo barroco y el expresionismo pasó a la galería de “arte degenerado”.

Heidegger, en cambio, tuvo mejor suerte: su filosofía ofrecía facetas compatibles con la ideología imperante. Más aún, su figura junto con la de Nietzsche servirían como guías espirituales de la nueva doctrina. Si en el caso de Nietzsche esta apropiación *post mortem* podía ser

discutida, en Heidegger no quedaba duda alguna. Se afilió por propia voluntad al partido nazi y pagó sus cuotas hasta la disolución del mismo; usaba la divisa con la cruz esvástica aun cuando viajaba al extranjero a ver a su colega Jaspers.

EL LENGUAJE DE HEIDEGGER

La prosa de los filósofos suele ofrecer dificultades para su comprensión que obligan a una atenta lectura y a un cierto aprendizaje. En el caso de Heidegger, su lenguaje era deliberada e innecesariamente difícil, críptico, con frecuencia enigmático; una jerga donde no se sabía si quería decir algo o todo lo contrario, o tal vez nada. Ya en el curso “Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo” (1925) justificaba la necesidad “de introducir palabras pesadas y que quizá no resulten bonitas”. Abusaba de los neologismos, de algunas características del idioma alemán como la formación de palabras compuestas con guiones que fueron llamadas palabras-trencito, de los sustantivos transformados en verbos —“nadar”, “mundear”— de vocablos usados con un sentido metafórico arbitrario o resemantizado o con un significado pretendidamente primordial referido a etimologías que desautorizaban los filólogos. Sus obras, más que tratados filosóficos parecían un ejercicio de estilo, una experimentación del lenguaje como las propuestas contemporáneas de las vanguardias literarias. Esas analogías entre creaciones de distintos géneros motivaron la reflexión de George Steiner:

“Tal vez un día podamos llegar a comprender qué movimientos tectónicos de la conciencia, qué crisis en el significado de ‘significado’ hicieron posibles y necesarios, más o menos en la misma época, *Sein und Zeit*, *Finnegans Wake* y los ejercicios de Gertrude Stein.”[\[168\]](#)

Los clásicos o la Ilustración inglesa y francesa procuraban ser claros y comprensibles; eran racionalistas y pensaban que las ideas podían y debían comunicarse; además, creían en la potencial igualdad de los hombres y aspiraban a que todos tuvieran acceso al conocimiento. Heidegger, irracionalista y antidemocrático, fue voluntariamente oscuro

para oponerse a la claridad de la Ilustración. En el período de activismo nacionalsocialista, la prosa de sus discursos adquirió además un tono de arenga militar.

No se podía tener la pretensión, según él, de entender a un pensador “puesto que ningún pensador, lo mismo que ningún poeta, se entiende a sí mismo”.^[169] Según su discípulo Otto Pöggeler, Heidegger era incapaz de dar cuenta de los pasos por el recorrido en su camino del pensar ni de presentar de una manera acabada lo alcanzado.^[170]

La incomprensibilidad de la forma respondía a la irracionalidad del contenido. Su pensamiento era inefable y de transmisión esotérica porque, según su doctrina, el Ser permanecía insondable, recóndito y, por lo tanto, sólo accesible a una elite de iniciados. Así lo reconocía en una carta de 1951 a Hannah Arendt:

“Las cosas que uno reflexiona resultan más y más misteriosas. Todavía llegaremos al día en que debamos atrevernos a decir lo del todo indecible, sin preocuparnos por la comprensibilidad que se va extendiendo de forma cada vez más palpable.”^[171]

El mismo Heidegger aconsejaba que la filosofía y el pensamiento necesitaban alejarse de la ciencia o, mejor, deberían ser alógicos e irracionales puesto que, según él, no era posible circunscribirlos a las reglas fijas de la lógica, del discurso racional y ni siquiera de la gramática, de cuyas cadenas precisaba “liberarse el lenguaje”.^[172] Quizá su frase “la ciencia no piensa”^[173] sintetizara sus ideas no sólo sobre cuestiones metodológicas sino sobre el abismo infranqueable que se abría, para él, entre ciencia y pensamiento.

El hermetismo, una de las claves de su éxito, permitía a sus seguidores ostentar el privilegio de la pertenencia a una minoría de elegidos, a quienes les había sido otorgada el aura de copartícipes de un secreto. Uno de sus discípulos, Hans Jonas, describió esa sensación:

“(…) me sentía como ante un gran misterio, pero con el convencimiento de que merecía la pena convertirse en un iniciado. No se trataba sólo de mi instinto, sino que los demás estudiantes también se sentían fascinados por ese lenguaje sugestivo, a pesar de que no estoy muy seguro de que entendieran mucho más que yo.”^[174]

Sobre sus dotes histriónicas y su habilidad demagógica que lograban hipnotizar a sus alumnos ha dado testimonio Karl Löwith, otro de sus

discípulos:

“...era un hombre pequeño y oscuro que hacía desaparecer ante sus oyentes por arte de magia lo que les acababa de mostrar. La técnica de su discurso levantaba una construcción sobre ideas que luego procedía a desmontar para colocar al oyente ante el problema y dejarlo en el vacío. Sus artes de persuasión tuvieron a veces graves consecuencias: atraía con más facilidad a las personalidades más psicopáticas, y una estudiante llegó a suicidarse después de años de conjeturas.”[\[175\]](#)

La oscuridad disimulaba a veces el vacío de las ideas; así, cuando Heidegger abandonaba la prosa críptica, caía en vulgaridades. La novedad de *Ser y tiempo* —como lo señalara Luis Fernando Moreno Claros—, radicaba más en su forma que en su contenido, simple y esquemático si se lo traducía a un lenguaje convencional.[\[176\]](#) Después de recorrer treinta páginas incomprensibles de *Sobre la esencia de la verdad* (1943), se llegaba a la siguiente conclusión: “la esencia de la verdad es la verdad de la esencia”.

Tal vez Heidegger siguiera en ese aspecto el consejo de cultivar el secreto, que le diera su amigo Ernst Laslowski: “Sería bueno que (...) te rodearas de una misteriosa oscuridad y provocaras la curiosidad de la gente”.[\[177\]](#)

El lado *kitsch* no solamente estaba en la cursilería de sus cartas de amor a Hannah Arendt —plenas de colinas de flores y torres en ruinas— o en su vida cotidiana, donde solía olvidar su desprecio aristocratizante por las masas populares para compartir entretenimientos colectivos banales como el fútbol, el boxeo o la televisión de la casa del vecino; también se lo encontraba en algunos pasajes de su obra seria.

Las traducciones, especialmente las francesas, observaba Pierre Bourdieu, lo favorecían porque transformaban en conceptos frecuentemente teratológicos unas banalidades o unas invenciones fáciles cuyo verdadero nivel intelectual no se les escapaba a los lectores alemanes; esta variante contribuiría a explicar la diferente recepción de su obra en Alemania y en Francia.[\[178\]](#)

Heidegger tenía una versión propia de su filosofía, puesto que la diferenciaba del resto de la metafísica occidental; no debía ser entendida a través del raciocinio y el argumento, sino “sentirse” como un poema o “vivirse” como una experiencia mística o religiosa. El diálogo con el lector era sustituido por la “escucha” del mensaje, por la voz del gurú,

del profeta que hablaba desde lo alto de la montaña. Las frases devenían postulados indiscutibles surgidos de una revelación del Ser mismo.

El último Heidegger no admitía llamarse filósofo —amigo de la sabiduría— sino sabio, pensador del Ser a través del lenguaje: “El Habla es la casa del Ser”. Pero no se trataba del lenguaje del habla corriente ni tampoco del de la lógica formal, sino el original, el primigenio que sólo conservaba la poesía. Los escritos que le interesaban procedían de los místicos: Meister Eckhart, Sancta Clara, los budistas zen, pensadores religiosos —Kierkegaard, Pascal—, o poetas —Hölderlin, Hebel, Trakl, Rilke, Benn, Mörike, Rimbaud, Celan, Rene Char—; rara vez hablaba sobre filósofos.

Había pasado de la prosa, donde las palabras son instrumentos para comunicarse con el otro, a la poesía, que concebía el lenguaje —desde Mallarmé y los simbolistas hasta los surrealistas— como un fin en sí mismo, indiferente a la realidad que denotaba. Sus textos tardíos traspasaban los géneros, iban desde filosofía en prosa poética hasta poemas filosóficos como *Desde la experiencia del pensar*.

La transformación de la filosofía en poesía —como ya vimos—había sido un ideal de los filósofos románticos y también de Nietzsche. Heidegger llevó esa fusión al paroxismo, al punto que en 1957 fue propuesta su incorporación a la Academia de Bellas Artes de Berlín por considerar que su obra debía leerse como “un gran poema”.

Esta postura heideggeriana influyó en el llamado “giro lingüístico” de los estructuralistas y posestructuralistas que hicieron de la lingüística la disciplina piloto e impusieron el predominio del significante sobre el significado. La prosa manierista, artificiosa y rebuscada de posestructuralistas y deconstructivistas no era sino una caricatura grotesca del habla de Heidegger.

Es común acusar a los traductores de haber convertido los textos heideggerianos en galimatías. Pero Heidegger fue más lejos cuando afirmaba que sus libros eran intraducibles. Este denuedo estaba implícito en su tajante afirmación de que sólo el griego y el alemán eran lenguas aptas para hablar de filosofía y que entre ambas existía un parentesco singular. Más aún, consideraba que la traducción del pensamiento griego al latín había sido un acontecimiento nefasto que, hasta el presente, impedía acceder a los filósofos de la Antigüedad. Cuando los países de lengua latina comenzaron a filosofar, sostenía, no

podían hacerlo en su propia lengua, pues éstas no eran aptas para condescender a las esencias; por consiguiente, cualquier aprendiz de filósofo debía hablar alemán. Su fiel discípulo Jean Beaufret confirmaba que no se podía pretender leer a Heidegger sin saber alemán, aunque él mismo se había dedicado a la tarea, según su parecer inútil, de traducirlo al francés.

La identidad de la función de la lengua griega y la alemana tenía, para Heidegger, una causa racial; durante el curso del verano de 1933 se refería a una misma “cepa étnica” helénico-germánica.^[179] “Logos” (1954) reiteraba^[180] la superioridad de la lengua alemana para el develamiento de las verdades ocultas de la filosofía griega; esta cualidad permitía, por su parte, salvar a la filosofía y a la humanidad de la decadencia de la civilización occidental.

La visión étnica y etnocéntrica del lenguaje la ratificó en el reportaje último concedido a la revista *Der Spiegel*, considerado como su testamento filosófico: “Al igual que no se puede traducir la poesía, no se puede traducir un pensamiento (...). Sólo las cartas comerciales pueden traducirse”.

La falta de buenas traducciones de la obra heideggeriana probaría su tesis, pero se puede contestar que tampoco ha sido traducida, hasta ahora, al alemán, ya que su prosa tal vez sea lo que Borges llamó “un dialecto del alemán y nada más” o mejor aún lo que los lingüistas califican de “ideolecto”: forma de expresión exclusiva de un solo individuo.

La postura heideggeriana sobre la intraducibilidad del pensamiento remite a su ascendencia romántica herderiana, aunque quizá también haya contribuido en ella su veta católica tradicionalista: los viejos católicos, temerosos de la interpretación heterodoxa, prohibían la traducción de la Biblia, de ahí la condena a fray Luis de León por su versión del *Cantar de los cantares*.

Pienso, contra la opinión de Heidegger, que no sólo todo pensamiento puede traducirse sino que toda lectura es traducción. Aunque se lea a Platón en griego, es necesario traducirlo a códigos lingüísticos, culturales e ideológicos comprensibles en nuestra época; jamás se podrá volver a leer a Platón como lo hacían sus contemporáneos.

Pero Heidegger no ha sido el único que sostuvo este punto de vista

con respecto al lenguaje; lo han hecho también Spengler y su filosofía cíclica de la historia, luego los estructuralistas y posestructuralistas. Para todos ellos —adherentes al particularismo antiuniversalista y al relativismo histórico— la cultura, y por lo tanto las lenguas, serían círculos cerrados e incommunicables; sólo los aspectos superficiales podían ser transmitidos pues lo más interesante y profundo era inefable. Toda traducción sería, para estos intelectuales, a lo sumo, una paráfrasis, una aproximación analógica.

La otra perspectiva, la universalista, característica del humanismo racionalista clásico —denigrado por Heidegger— comporta, por el contrario, una visión optimista que admite la posibilidad de la comunicación más allá de las fronteras de la lengua. Todo puede traducirse porque la estructura subyacente del lenguaje es universal, común a todos los hombres. Las diferencias entre los idiomas son secundarias y la traducción no es sino la identificación de los universales genéricos, históricos, sociales. El lenguaje es la esencia de lo humano; secundario, en cambio, es hablar un determinado idioma, asunto que depende, en última instancia, de los avatares de la política.

EL FÜHRER DE LA UNIVERSIDAD

La parte más conflictiva de la vida de Heidegger transcurrió durante el régimen nacionalsocialista.[\[181\]](#) Pocos meses antes de que Hitler asumiera el poder terminaba su curso sobre Platón con la siguiente propuesta: “Sobre esto (la situación política) no hemos de seguir hablando, ahora se trata solamente de actuar”. Por esos días circulaba entre los profesores un documento de Heidegger incitando a afiliarse al partido nazi. En marzo de 1933 le escribió a Karl Jaspers aconsejándole adherir al movimiento, sin importarle que la mujer de éste fuera judía; en otra misiva de la misma época a Elizabeth Blochmann admitía la importancia que daba a la nueva política:

“El acontecimiento actual tiene para mí (...) una inusual fuerza unificadora. Refuerza la voluntad y la seguridad en servicio del cumplimiento de un gran cometido y de la cooperación en la construcción de un mundo fundado en el pueblo.”[\[182\]](#)

En abril de ese año trató de convencer, también por carta, nada menos que a Carl Schmitt, que devendría el jurista más importante del nacionalsocialismo. Él mismo “en un gesto teatral”, según Jaspers, se afilió al partido el primero de mayo, día del trabajador, jornada elegida por Hitler para asaltar a los sindicatos.

Dos meses después del ascenso de Hitler al poder —abril de 1933— Heidegger fue nombrado rector de la Universidad de Friburgo. Mintió ante el tribunal de desnazificación cuando alegó haber aceptado el cargo a pedido del rector renunciante y de un grupo de profesores democráticos “para evitar algo peor”. Por el contrario, hizo activas diligencias para conseguirlo y fue apoyado por el grupo de universitarios nazis.

Con un sentido efectista del espectáculo, se presentaba en sus cátedras vestido con traje tirolés, pantalón tres cuartos abrochado en la rodilla y camisa abierta, como un aldeano de la Selva Negra; los estudiantes, no sin sorna, lo llamaban “traje existencial”, en tanto que a los profesores les parecía un campesino endomingado. Esa vestimenta folclórica fue, en su período de rector, alternada con el uniforme pardo de los SA.

Pertenecía a un tipo de profesor —Foucault y Lacan fueron otros— que, como algunos líderes políticos, desplegaba en sus apariciones el histrionismo de un actor que se representaba a sí mismo y conseguía fascinar al auditorio. Algunos testimonios de quienes asistieron a sus clases recuerdan su sugestión casi hipnótica; esa teatralidad, inusual entre los catedráticos, había sido seguramente aprendida en su educación con los jesuitas.

La oratoria milenarista y apocalíptica, pletórica de hipérboles, acerca del oscurecimiento del mundo, las profecías redentoristas de una vida nueva y el rencuentro del Ser olvidado, lo asemejaban, más que a un profesor, a esos predicadores ambulantes que pululaban por plazas y cervecerías en los años de posguerra y de donde había salido el propio Hitler, uno de esos “profetas *ex cathedra*” de cuyo peligro ya había advertido Max Weber.

Su discurso “La autoafirmación de la Universidad alemana” fue toda una declaración ideológica: aclamó el advenimiento de Hitler como “la grandeza y magnificencia de un comienzo” y desplazó la cultura y el conocimiento a un lugar secundario:

“(…) el mundo espiritual de un pueblo no es la superestructura de una cultura ni tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino es el poder de conservación más profundo de sus fuerzas de tierra y de sangre, en tanto que poder de emoción más íntimo y poder de estremecimiento más vasto de su existencia.”[183]

El discurso mereció el comentario despectivo de Benedetto Croce: “Es una cosa estúpida y al mismo tiempo servil. No me sorprende el éxito que su filosofar tendrá por algún tiempo: lo vacío y general siempre tiene éxito”. [184] Ese texto, como prueba de que Heidegger nunca había renegado de él, fue reeditado por su hijo Hermann en 1982.

Su rectorado no se limitó a la labor académica sino que encaró tareas de intensa agitación. A las directivas nazis, cumplidas puntualmente — uso de la esvástica en la solapa, saludo ritual al comienzo y final de las clases—, agregó ceremonias de su propia iniciativa: impuso a los estudiantes instrucción militar y en un gesto arcaizante restableció los duelos a espada. Lejos de considerarse un funcionario meramente administrativo, se definió a sí mismo Führer de la Universidad, como Hitler lo era del Estado.

Los eventos celebratorios se sucedían: el 17 de mayo en el Estadio Universitario, después de la transmisión de un discurso de Hitler donde hipócritamente proclamaba la paz mundial, Heidegger dijo estar “todavía directamente bajo la imponente impresión de la enérgica exhortación que el canciller alemán del Reich acaba de dirigir a la conciencia del mundo”. El 26 de mayo habló en un homenaje a su ex compañero de estudios Leo Schlageter, un joven nacionalista fanático fusilado por los franceses por actos de terrorismo y transformado en héroe y mártir de los nazis.

Se valió de una conferencia en Heidelberg, el 30 de junio, para atacar el desenfreno investigador, la idea de un progreso internacional de la ciencia y el humanismo: “El espíritu nacionalsocialista ha de llevar a cabo una lucha rigurosa que no debe ahogarse mediante representaciones humanizantes, cristianas, que reprimen su incondicionalidad”. [185] Contra las quejas de los hombres de ciencia por la pérdida de tiempo que implicaban las prácticas militares y el deporte, contestaba: “Pero ¿qué significa aquí perder el tiempo cuando de lo que se trata es de luchar por el Estado?”. [186]

En agosto, su alocución en el Instituto de Anatomía Patológica versó sobre la “salud” y la “enfermedad”, conceptos que unía a los del “suelo” y

la “sangre”: “Cada pueblo encuentra la garantía primera de su autenticidad y su grandeza en la sangre, el suelo y el crecimiento corporal”. Para fortalecer esta idea recurrió a Platón, ya que para el griego la “salud”, como para Heidegger, era estar “listos y fuertes para la acción en el Estado”.

El 3 de noviembre escribía en el órgano de los estudiantes *Freiburger Studenten Zeitung*: “La revolución nacionalsocialista trae la completa subversión de nuestra existencia alemana” y recordaba a los jóvenes: “Las reglas de vuestro ser no son las máximas y las ideas. Sólo el Führer es la única realidad actual y futura de la acción alemana y de su ley”.[\[187\]](#)

Al jurar lealtad al Führer —9 de noviembre— junto al alcalde de Friburgo y al líder de los estudiantes, Heidegger prometió: “seguimiento y lealtad incondicional (...) al salvador de nuestro pueblo (...) al maestro y al campeón de un nuevo espíritu de la comunidad autorresponsable de los pueblos”.

El 11 de noviembre en “Manifestación electoral de la ciencia alemana” en Leipzig, rodeado de hombres de la SA portando banderas con la esvástica, pronunció un discurso que mostraba el uso que hacía, hasta en las intervenciones más circunstanciales, de la terminología filosófica en general y de la suya en particular —decisión, ser, existencia, esencia— y atestiguaba sus esfuerzos por unir su pensamiento filosófico con su compromiso político.

“Este voto es imposible compararlo con el conjunto de los procesos de la Universidad que han tenido lugar hasta aquí. Lo que hay de único en este voto es la grandeza simple de la Universidad. El Universo implacable de lo simple y de lo último alcanza hasta límites extremos de la existencia de nuestro pueblo y ¿cuál es esa frontera? Consiste en esa existencia original de todo Ser de preservar y asegurar su propia esencia.”[\[188\]](#)

Otro discurso, “El estudiante alemán como trabajador” —25 de noviembre—, le permitió definir al Estado nacionalsocialista con la expresión de Jünger: “Estado de los trabajadores” y, a la vez, exaltar el primitivismo:

“Ser primitivo significa estar por impulso e instinto interno allí donde comienzan las cosas: ser primitivo es estar movido por fuerzas interiores. Por eso precisamente, porque el nuevo estudiante es primitivo, está llamado a ejecutar la nueva exigencia del saber.”

El 30 de noviembre habló en Tübinga sobre “La Universidad en el Estado nacionalsocialista” y anunció que la revolución en la Universidad aún no había comenzado: “La revolución nacionalsocialista es y será la transformación más completa de la educación de los hombres, los estudiantes y los jóvenes profesores que vengan después”. Proclamaba asimismo, despreocupado de su antiguo sometimiento a ella, “el fin de la filosofía (...) un pensamiento privado de suelo y de potencia”.[\[189\]](#)

Su rectorado no fue ajeno a las prácticas discriminatorias, que no se limitaban a los judíos sino a todos los profesores conocidos como disidentes. En informes que le solicitaban funcionarios nazis y, a veces, en cartas secretas, denunció por propia iniciativa, entre otros, al profesor de química, Hermann Staudinger —futuro Premio Nobel— y a su antiguo amigo, el profesor Eduard Baumgarten, al que acusó de no simpatizar con los SA y de haberse “norteamericanizado”. Pidió la expulsión de un importante profesor de filosofía, Richard Höningwald, en una carta al consejero del ministro de Cultura de Baviera, con argumentos que mostraban a la vez su propio pensamiento y la adecuación de éste a la ideología nacionalsocialista: “(...) se alejó de la visión del hombre en su enraizamiento histórico y tradición popular de su origen de la sangre y el suelo”.[\[190\]](#)

Además le complacía la supresión de la autonomía universitaria, que para él era una “libertad falsa, negativa”. Su preocupación por una educación nacionalsocialista lo llevó a elaborar una doctrina sustentada en la teoría de los “tres servicios”. Su fuente de inspiración tal vez haya sido la tríada compuesta por trabajadores, guerreros y filósofos de *La República* de Platón. Concibió como el primero y más importante de esos servicios, el militar, ya que el estudiante también era un soldado que necesitaba estar preparado para la guerra, de ahí la instrumentación de los ejercicios físicos y la práctica militar en la Universidad. El segundo servicio era el trabajo; los universitarios debían incorporarse a la fábrica o a las tareas agrícolas para conectarse con el pueblo. Sólo en tercer término mencionaba el conocimiento intelectual o científico, donde no faltaba, por cierto, la instrucción en la doctrina nacionalsocialista.

Sobre el trabajo de los alumnos publicó un artículo, “El llamado al servicio de trabajo”, en el periódico estudiantil del 23 de enero de 1934 donde insistía sobre los beneficios del mismo para el grupo social:

“La nueva vía de educación de nuestra juventud alemana pasa por el servicio de trabajo. Tal servicio procura la experiencia de base de la dureza, de la proximidad del suelo y de los útiles, del rigor y de la severidad del trabajo físico más simple y de esa manera lo más esencial en el seno del grupo.”

Digresión. Curiosamente el programa educativo heideggeriano de supresión de los límites entre trabajo intelectual y manual y la inserción de los estudiantes en fábricas y campos de labranza fue llevado a la práctica, años después, por ideologías muy distintas a la suya —los maoístas en China y los kmers rojos en Camboya—, con resultados catastróficos. También ha sido una consigna agitadora del movimiento de rebelión estudiantil alemán de 1967, aunque, sin mencionar, por obvias razones, el conflictivo antecedente heideggeriano.

Heidegger, sin embargo, no perdió la oportunidad de señalar la similitud de ambos proyectos y la primacía del suyo: “Gran cantidad de reivindicaciones actuales que en todas partes son planteadas por los estudiantes fueron ya formuladas en 1933 por la juventud estudiantil”. [191] En sus deseos imaginarios el período de su rectorado se transformaba en un “mayo del 68” fascista.

La fusión del intelectual, el campesino y el obrero, así como la designación de un “Estado del trabajo”, eran teorías que Heidegger tomaba en préstamo de *El trabajador* (1932) de Ernst Jünger. [192] El “trabajador” de Jünger contemplaba un vasto espectro, incluía hasta al empresario y llevaba implícita, por consiguiente, la negación de las clases sociales y sus conflictos. En dos oportunidades Heidegger arengó a los obreros; una cuando en compañía de Göring habló en Essen a los trabajadores de la fábrica Krupp. Sostuvo entonces que “Herr Krupp no es otra cosa que el tipo mismo del Obrero”. La otra ocasión fue en un acto de confraternidad obrero-estudiantil en 1934, en el anfiteatro de la Universidad, donde explicó su concepción jungeriana del trabajo:

“Trabajadores y trabajo, en el sentido que da el socialismo nacional a esas palabras, no se separa en clases, sino por el contrario liga y une a los compatriotas y las categorías sociales en la única grande voluntad del Estado.” [193]

Esta faceta populista que compartían Heidegger y Jünger provenía de *Socialismo y prusianismo* (1920), de Spengler, de donde la había tomado el novelista que gozaba, a la vez, de la consideración de aquel autor. En

este calidoscopio de influjos y mutuos halagos, Heidegger ya había mostrado su interés por Spengler en una conferencia de 1920 —nunca recuperada— y propuso un seminario sobre Jünger que las autoridades nazis desautorizaron.

A la vida universitaria le agregó el rector Heidegger los campamentos llamados “científicos”, donde los estudiantes practicaban ejercicios militares, cantaban y estudiaban en contacto con la naturaleza. De ese modo, plasmaba una de sus ideas obsesivas: el desprecio a la ciudad cosmopolita y corrupta y el retorno al campo purificador, el “romanticismo excursionista” como lo llama Rüdiger Safranski. Regresaba así a sus días de juventud, cuando participaba de los movimientos que, en la primera posguerra, se volvieron semilleros de las juventudes hitlerianas, a las que pertenecían sus propios alumnos.

La renuncia de Heidegger al rectorado, a los diez meses, no estuvo motivada por su desengaño del nacionalsocialismo —como pretenden sus defensores— sino más bien por el fracaso de su extravagante intento de “revolución cultural”, que reveló una dosis de ingenuidad y un gran desconocimiento de la gente y del mismo régimen. En su afán revolucionario, Heidegger tuvo en contra, por un lado, las intrigas y pasiones de camarillas que le disputaban el espacio de poder y, por otro, la pereza y el desinterés de la mayoría de los profesores y estudiantes, todos ellos reacios a una nueva disciplina que les obligaba a cambiar las rutinas, exigía trabajos complementarios y esfuerzos molestos. En la Universidad había una minoría de verdaderos militantes nazis —los idealistas fanáticos— y una minoría más pequeña aún y, por supuesto, secreta, de antinazis; la mayoría, en cambio, eran indiferentes o adeptos tibios que se habían plegado, por oportunismo o conformismo, al régimen vigente, pero no estaban dispuestos a hacer demasiados sacrificios. Estudiantes y profesores se aburrieron enseguida de los campamentos y del trabajo en las fábricas que estorbaban su vida habitual.

El conflicto se agudizó cuando en 1934 los profesores de la Facultad de Derecho se negaron a incorporar las prácticas militares, asunto que desencadenó la renuncia del rector. Heidegger confesó a Karl Löwith que los responsables de su renuncia habían sido los “señorones” de la Universidad engreídos de su distinción como para implicarse a fondo en

los cambios, dejándolo solo en su intento de nazificar la enseñanza.[\[194\]](#)

Su posterior renuncia a la cátedra que le ofrecieron para la misma época en la Universidad de Berlín tuvo causas parecidas y, en particular, la oposición del cuerpo docente. Sus gestos estafalarios sólo fascinaban a algunos estudiantes, en tanto ciertas poses militares que el filósofo solía adoptar, su físico inapropiado y el entorno del claustro universitario lo tornaban francamente grotesco.

Tampoco contó Heidegger con el aval de las autoridades superiores durante su rectorado; en dos oportunidades se entrevistó con el ministro de Educación Rust para interiorizarlo de sus planes pero no obtuvo respuesta. El programa universitario de Heidegger era demasiado radical y, en ese momento, la dictadura entraba en una etapa “thermidoriana” que empezó con la liquidación del ala izquierda del partido —Ernst Röhm y los SA—. El hecho es que la ilusión de una revolución nacional comenzó a diluirse con la Noche de los cuchillos largos el 30 de junio de 1934 y así lo dio a entender en su carta al presidente de la comisión de depuración:

“En lo que a mí concierne, al comienzo del año 1934 el sentido de mi dimisión era claro. Se volvió absolutamente claro después del 30 de junio de ese mismo año. Quien asumió después de esa fecha un cargo a la cabeza de la universidad, podía saber en qué compañía se encontraría.”[\[195\]](#)

Víctor Fariás afirma que Heidegger se identificaba con el grupo de Ernst Röhm. La propuesta es admisible, pero sólo a medias; el sesgo neopagano, orgiástico y homoerótico de los SA era incompatible con el ascetismo religioso del filósofo. No obstante, Heidegger mantenía buenas relaciones con el jefe de los grupos estudiantiles ligados a la SA, unos fanáticos que lo apoyaron en su gestión al frente de la Universidad. Un mes después de los sucesos de la Noche de los cuchillos largos, ese grupo estudiantil fue desmantelado. Esta medida concitó una carta de protesta de Heidegger, que nadie respondió y lo dejó más desamparado frente a sus adversarios.

Las actitudes radicalizadas de Heidegger molestaban a los docentes conservadores y, a la vez, obstaculizaban la nueva táctica de los jefes para captar al ejército y al gran capital. Entre esos dos frentes abiertos, su caída era inevitable.

El nacionalsocialismo radicalizado de Heidegger fue una actitud más

intelectual que política, una suerte de nazismo imaginario, similar al de los grupos radicalizados como el liderado por Gregor Strasser que creían en el carácter revolucionario del movimiento traicionado por un aburguesado Hitler.

La filosofía heideggeriana quería ser un llamado a la política y el filósofo entró en ella sin dejar a un lado las categorías de *Ser y tiempo*. Nunca abandonó la convicción de que el nacionalsocialismo era una auténtica revolución truncada a mitad de camino. Las peleas internas con algunos funcionarios, con colegas del claustro y filósofos del tipo de Alfred Baeumler o Ernst Krieck que lo alejaron de la Universidad, daban sentido al oscuro párrafo del curso *Introducción a la metafísica*, donde marcaba la diferencia entre el nacionalsocialismo “auténtico” y sus deformaciones vulgares:

“Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del nacionalsocialismo pero que no tiene nada que ver con la interior verdad y la grandeza de ese movimiento hace su pesca en esas turbias aguas turbulentas de ‘valores’ y ‘totalidades’.”[\[196\]](#)

En esta posición se mantuvo inflexible cuando ese ciclo histórico ya había concluido.

Muchos años después todavía reivindicaba su actuación durante el rectorado y rescataba los aspectos positivos del nacionalsocialismo, aunque separándolos de la figura de Hitler. En carta a Palmier insistía en que la elección había sido unánime, como quien se convence a sí mismo sobre sus razones para aceptar el rectorado:

“Lo que me incitó en esa época a aceptar la elección unánime como rector, por parte de mis colegas, no era solamente la esperanza en Hitler, que debía ser tan cruelmente decepcionada más tarde. Fue asimismo determinante la perspectiva de que había que convencer al cuerpo profesoral de la Universidad para contribuir a hacer que el nacionalsocialismo se desarrollara en la dirección de un socialismo nacional de modo de volver efectivas las potencialidades espirituales que había en él.”[\[197\]](#)

De cualquier modo, el mutuo malestar entre Heidegger y los jerarcas nazis no dejaba de ser un ejemplo más de las siempre conflictivas relaciones entre los intelectuales y los hombres de acción. Los nazis no veían con buenos ojos a los intelectuales “extraños al pueblo” —*Volksfremd*—, según la jerga nazi. Un informe del Ministerio de Educación había calificado a Heidegger como un “nacionalsocialista

privado” inofensivo e inútil.

Sobre esas trágicas contradicciones entre políticos e intelectuales, Lucien Goldmann imaginó una sugestiva comparación fundada en el vínculo, aunque no reconocido por ninguno de ellos, entre Lukács y Heidegger y sus conexiones recíprocas y paralelas, de uno con Stalin, y del otro con Hitler.[\[198\]](#) Otto Pöggeler[\[199\]](#) observaría también esos conflictivos acercamientos entre estos políticos e intelectuales.

Ambos pensadores, Lukács y Heidegger, habían aspirado a convertirse en mentores intelectuales —Maquiavelo detrás del príncipe— de sendos dictadores. Los dos estaban convencidos de que comprendían mejor la naturaleza del hecho político que los propios jefes de Estado; ninguno de ellos logró su propósito que, en cambio, había conseguido un filósofo menor —Giovanni Gentile— con un dictador menor, Mussolini.

Ante el fracaso, Lukács y Heidegger optaron por dar un paso al costado, resignándose a un papel de oscuro rango en regímenes en los que seguían creyendo con reticencias; obedecieron y mantuvieron sus críticas en silencio.

LA REVOLUCIÓN TRAICIONADA

Los defensores de Heidegger —él mismo también ante el tribunal de desnazificación— pretendieron que, después de su renuncia al rectorado y hasta el fin de la guerra, fue un exiliado interior, un marginal, casi un perseguido. Lejos de eso, siguió realizando numerosas actividades oficiales hasta la caída del régimen. Sus expresiones de adhesión continuaron después de su renuncia al rectorado; en agosto de 1934 firmó junto a otros intelectuales profascistas —Carl Schmitt, Werner Sombart, Karl Haushofer— una declaración en la que pedían la unificación en la persona de Hitler de las funciones de canciller y presidente del Reich.

Durante todo el período hitleriano, en sus cursos y conferencias, abundaban las referencias implícitas al nacionalsocialismo sin el menor asomo de crítica. Cuando estalló la guerra, interpretaba sus avatares desde una perspectiva metafísica: consideraba los movimientos del ejército alemán como un “acto metafísico” y en el primer curso sobre Nietzsche adhirió a la idea nietzscheana de “guerra civil universal”.[\[200\]](#)

Todavía en 1943, en el curso sobre Heráclito, insistía en comentarios metafísicos sobre el desarrollo de la guerra:

“El planeta está en llamas, la esencia del hombre se ha salido de su cauce. La reflexión histórica mundial puede surgir únicamente de los alemanes, suponiendo que éstos encuentren y defiendan la germanidad.”[\[201\]](#)

Desde mayo de 1934 hasta 1936 formó parte de una comisión de filosofía del derecho que encontraría los fundamentos del nuevo derecho alemán en entidades como “raza, caudillo, sangre, autoridad, fe, suelo, defensa, idealismo”.

En agosto de 1934 propuso la organización de una academia de profesores del Reich en Berlín, destinada a adoctrinar a los docentes en la necesidad de contemplar a la ciencia desde el punto de vista del nacionalsocialismo:

“Repensar la ciencia tradicional a partir de interrogaciones y de fuerzas del nacionalsocialismo. Comprender la universidad de mañana como una comunidad de vida educativa fundada sobre una concepción homogénea del mundo.”

Esa academia fue concebida por Heidegger como una orden caballeresca medieval o una abadía, una “comunidad de vida educativa basada en una concepción cerrada del mundo” donde profesores y alumnos convivieran en una “alternancia natural entre trabajo científico, esparcimiento, concentración, juego de lucha, trabajo corporal, marchas, deporte y festividades”.

En 1935 formó parte de la comisión encargada de la nueva edición de las *Obras completas* de Nietzsche. Por esos años no reparaba en exhibirse en actos públicos al lado de Goebbels, Göring, Rosenberg, Hess, Hans Frank.

Sus actividades académicas no sólo eran profusas en Alemania sino que se extendieron a ciudades aliadas o neutrales: Zurich (1936) y Roma, invitado por Mussolini. Todavía en los años cuarenta tenía programadas conferencias en los países con regímenes fascistas —España, Portugal e Italia—, las que fueron suspendidas por el curso adverso de la guerra.

Para mostrarse perseguido falseaba los hechos: el *Discurso del rectorado*, argumentaba, había sido retirado de la venta en 1934, pero ocultaba la reedición de 1937; tampoco recordaba que en 1944 su editor

recibió una remesa especial de papel para imprimir sus libros.[\[202\]](#) La quinta edición de *Ser y tiempo* apareció en 1941. Por lo que puede observarse, la inclusión de Heidegger en múltiples actividades no se correspondía precisamente con el tratamiento que daban los jerarcas nazis a quienes “caían en desgracia”.

Ante el tribunal de desnazificación trató de mostrar su condición de perseguido alegando que en 1944 fue enviado a integrar las milicias a pesar de su edad. Doble mentira, no fue él en particular sino todos los varones menores de sesenta años los movilizados y, además, rápidamente consiguió ser eximido mediante un certificado médico. Huyó de Friburgo dejando a su mujer bajo los bombardeos y se refugió en una mansión campestre de Wildestein, propiedad de una de sus admiradoras, la princesa Margot de Sajonia-Meiningen. Mientras las ciudades alemanas ardían, Heidegger pasaba los últimos meses de guerra en ese lugar apacible, lejos del caos, asistiendo a una gran fiesta en el castillo cercano —el baile del *Titanic*— y donde días después él mismo daría una conferencia sobre Hölderlin. Esta conducta cínica y algo hedónica estaba bien lejos del estoicismo con que había incitado a sus jóvenes discípulos a luchar heroicamente como la manera más auténtica de ser-para-la muerte.

Antes que reconocer su error sobre la verdadera naturaleza del nacionalsocialismo, parecía pensar que el equivocado había sido Hitler que no supo responder a las expectativas creadas ni estar a la altura de las circunstancias. Nunca aclaró cuáles eran esas promesas incumplidas; según sus allegados, Heidegger no comprendía y no le preocupaban las particularidades de la realidad política, pues sólo estaba interesado en las grandes generalizaciones.

Su megalomanía lo llevaba a la convicción de ser él y no Hitler el conocedor de lo que debía ser el nacionalsocialismo. En diálogo con Jünger reconoció, hablando sobre su pasado nazi en un gesto de soberbia inaudita, que sólo podría disculparse por su conducta si Hitler lo hubiera hecho ante él.[\[203\]](#)

Tras la caída del régimen, no mostró ningún sentimiento de culpa y se negó a hacer su autocrítica, pues no encontraba perspectiva desde la cual condenar al nacionalsocialismo; no podía —según él— elegir entre ninguna de las dos opciones vencedoras —Estados Unidos o la Unión Soviética—, porque las detestaba a ambas; tampoco aceptaba la

perspectiva del humanismo al que desdeñaba por ser una expresión de la modernidad.

En respuesta a la carta de Herbert Marcuse donde le pedía hiciera público su arrepentimiento, Heidegger expuso sus motivos por el apoyo al hitlerismo:

“Sobre 1933 yo esperaba del nacionalsocialismo una renovación espiritual de la vida entera, una reconciliación de las oposiciones sociales y la salvación de la existencia occidental ante el peligro del comunismo.”

Consideraba que toda política resultaba un callejón sin salida, por lo cual decidió alejarse para siempre de ella; así lo escribía en carta a Jaspers del 8 de abril de 1950:

“Pese a todo, querido Jaspers, pese a la muerte y a las lágrimas, pese al sufrimiento y la atrocidad, pese a la pobreza y la pena, pese al extrañamiento y el exilio, en esta carencia de hogar no ocurre nada; en ella esconde un advenimiento, cuyas señales más lejanas quizá todavía nosotros las podemos experimentar en un ligero dolor como de parte y tenemos que recogerlas a fin de preservarlas para un futuro que ninguna construcción histórica menos que cualquier otra la actual, de pensamiento sobre todo técnico, descifrará.”[\[204\]](#)

Esa carta y otra del mismo año dirigida a Hannah Arendt manifestaban un profundo pesimismo sobre la época pero, no obstante, alentaban cierta expectativa en el renacer de Alemania. Para alguien como él, que detestaba el comunismo y descreía de la democracia, no había otra opción que alguna forma de neonazismo que pululaba por entonces entre las ruinas; es fácil inducir que formaba parte de ese ejército fantasma de ex nazis a la expectativa. A Hannah Arendt le escribía: “puede ocurrir también que durante mucho tiempo ya no exista algo así como confiar en un futuro que descubra algo que ahora permanece oculto y que guarde lo originario”. Con Jaspers en la ya citada carta era más explícito: “Todo lo que podemos esperar es el estallido de un advenimiento desconocido que surja de la nueva condición de los alemanes sin patria”.

Si Hannah Arendt, víctima de ceguera de amor, no reaccionó ante esas señales, Jaspers las vio claramente y le respondió acusándolo de mantener viva una filosofía que alentaba los totalitarismos:

“Una filosofía que piensa y pronuncia frases como las de su carta, que evoca la visión de algo monstruoso, ¿no es acaso la preparación de otra victoria del totalitarismo puesto que se separa de la realidad? ¿No es la misma filosofía que circulaba antes de 1933 y que posibilitó el apoyo a Hitler? ¿Está pasando algo parecido?”

Esta carta no tuvo respuesta, pero todavía en 1952 Heidegger enviaba a Hannah Arendt escritos apocalípticos sobre la situación del momento con oscuros mensajes no carentes de expectativas, con aire conspirativo, de algún secreto retorno.

“Entretanto, el mundo se vuelve más y más sombrío (...). La esencia de la historia resulta cada vez más enigmática (...). Sólo quedaría la resignación. Por el contrario, veo en todo, a pesar del aumento de la amenaza exterior, la llegada de secretos nuevos o, mejor dicho, antiquísimos.”[\[205\]](#)

En la entrevista de la revista *Der Spiegel* del 23 de setiembre de 1966 reiteraba que la tarea del pensamiento de los tiempos modernos “consiste en ayudar dentro de sus límites a que el hombre llegue a entrar en relación suficiente con el ser de la técnica” y agregaba: “el nacionalsocialismo estaba evidentemente colocado en esa dirección” y sólo fracasó por el pensamiento “en extremo indigente” de quienes lo llevaron a la práctica.[\[206\]](#)

Su atracción por el fascismo había sido simétrica a su desdén por las democracias liberales occidentales; ya en el primer curso sobre Nietzsche (1936) sostuvo que éstas no eran sino mediocridades, “medianías que en el actual estado de la historia del planeta no encontrarán sitio”. Ideas sobre las que reincidían sus comentarios del curso sobre Hölderlin: “En toda Europa siguen aferrándose a la democracia y no quieren aprender a ver que ésta será su muerte histórica”.[\[207\]](#)

Hasta en una carta tardía —tal vez su último escrito (1974)— a su discípulo Heinrich Wiegand Petzet reafirmaba su antidemocratismo: “nuestra Europa está a punto de naufragar a causa de la democracia”.[\[208\]](#)

El ya citado reportaje de *Der Spiegel*, que pasa por ser su testamento político, es un ejemplo de que sus dudas sobre el futuro se desvanecían si hablaba de la ineficacia de la democracia:

“Hoy es para mí una pregunta decisiva la de cómo puede ordenarse en general un

sistema político —y cuál sea éste— a la actual era técnica. No conozco ninguna respuesta a esa pregunta. No estoy convencido de que ese sistema sea la democracia.”

El maestro de las frases oscuras y ambivalentes fue, sin embargo, claro y tajante respecto de su desprecio por la democracia.

Su propia cónyuge, Elfride Petri, fue una fanática militante nazi y antisemita convencida. Esto no le impidió, después de 1945, recibir en su casa a Hannah Arendt, la amante judía de su marido, propagadora de la obra heideggeriana en los países anglosajones y encargada, en lo posible, de blanquear el pasado de su amigo.

La negativa de Heidegger, pese a los reclamos de Hannah Arendt, Herbert Marcuse, Paul Celan, Maurice Blanchot y Franz Rosenz para que expresara su arrepentimiento, no obstaculizó la consagración, en los años cincuenta, como el principal maestro de pensamiento de una intelectualidad autodenominada progresista y aun revolucionaria.

CONTRA LOS JUDÍOS

Un tema que Heidegger y sus adeptos han pretendido negar después de la caída del hitlerismo ha sido el mentado antisemitismo. Poco les ha importado que difícilmente pueda separarse la adhesión al nacionalsocialismo del odio a los judíos. Más aún, Heidegger ni siquiera necesitó esperar el advenimiento de Hitler para mostrar su prejuicio contra los judíos.

La primera manifestación antisemita del joven Heidegger fue el ya citado escrito de 1910 sobre Abraham de Sancta Clara, que le sirvió para elogiar “al inolvidable Karl Lueger”, un fanático antisemita alcalde de Viena que había gozado de la admiración del joven Hitler cuando vivió en esa ciudad.

Esas simpatías por antisemitas no serían abandonadas por Heidegger que, en la última conferencia del 2 de mayo de 1964, pronunciada en su pueblo natal, retomaba su interés por Sancta Clara revelando, de ese modo, que Auschwitz no le había enseñado nada.

El antisemitismo temprano de Heidegger así como su expectativa en la aparición de un dictador nacionalista para detener la invasión judía se manifestaban crudamente en cartas privadas como la enviada el 18 de

octubre de 1916 a su entonces novia Elfride Petri:

“La judaización (*Verjundung*) de nuestra cultura y de las universidades es en efecto pavorosa y pienso que la raza alemana (*die deutsche Rasse*) debería encontrar suficiente fuerza interior para alcanzar la cumbre (...). Para que la raza alemana alcance la cumbre tiene necesidad de un Führer.”[\[209\]](#)

Su antisemitismo no fue sólo una cuestión privada: Toni Cassirer, mujer de Ernst Cassirer, recordaba en sus *Memorias* que “no nos era desconocida su inclinación por el antisemitismo”.

Una carta dirigida a Victor Schwoerer el 2 de octubre de 1929 adelantaba elementos que juzgaba imprescindibles para la educación de los alemanes y que pondría en ejecución durante los meses de su rectorado:

“Estamos ante la alternativa de, o bien dar a nuestra vida espiritual alemana fuerzas y educadores verdaderamente enraizados en nuestro suelo, o dejarla abandonada a la creciente judaización en el sentido amplio y en el sentido estricto del término.”

Otra carta del 6 de octubre de 1929 enviada por Heidegger al presidente de la Sociedad de la Ciencia Alemana, le advertía con parecidas palabras que a Schwoerer sobre los peligros de la “judaización” en la enseñanza:

“(…) nada menos que la inaplazable reflexión sobre el hecho de que nos encontramos ante la opción, o bien de devolver a la vida espiritual alemana fuerzas y educadores genuinamente autóctonos o bien de entregarla definitivamente en manos de la creciente judaización reinante, en el sentido amplio y estricto de la palabra.”[\[210\]](#)

Jaspers recordaba que durante la última entrevista que había tenido con Heidegger, en mayo de 1933, no faltó de parte de éste una referencia a que “había (...) una peligrosa asociación internacional de judíos”.[\[211\]](#)

La discriminación racial durante su rectorado se cumplió con todo rigor, distribuyó entre los docentes un cuestionario que investigaba el origen racial de éstos, expulsó a los profesores judíos, prohibió las asociaciones estudiantiles judías, impuso, sin el menor asomo de crítica, el juramento obligatorio sobre la pureza de raza. Organizó el departamento racial universitario donde dictaron cursos especialistas del Instituto de Antropología e Higiene Racial de Berlín bajo el control de

los SS y cuyo dirigente, Eugen Fischer, fue su amigo aun después de la caída del nazismo. En ese instituto trabajaba el doctor Josef Menghele, médico que experimentó con prisioneros del campo de Auschwitz.

En una carta de abril de 1934 dirigida al ministro de Educación del estado de Bade, Heidegger se explayaba sobre su búsqueda de una persona “apta para enseñar la materia de higiene racial” con el objeto de crear una cátedra de “doctrina racial” o de “biología hereditaria”.[\[212\]](#)

Su conducta privada con relación a sus amigos judíos no difería de la pública. Excluyó en la reedición de *Ser y tiempo* la dedicatoria a su maestro y amigo Husserl, a quien dejó de visitar. Cuando éste fue expulsado de la Universidad en 1934, Elfride Heidegger envió una carta a la esposa del profesor, de quien era amiga, donde la cortesía no podía ocultar la crueldad al referirse a “este nuevo y duro, aunque, desde el punto de vista alemán, razonable decreto”.[\[213\]](#)

Como lo expresa con sinceridad Husserl en carta a Alexander Pfänder, el antisemitismo de Heidegger fue la causa de la ruptura con su colega: “En los últimos años se sumó el antisemitismo, cada vez más manifiesto, incluso contra un grupo de entusiastas discípulos judíos y dentro de la facultad”.[\[214\]](#)

El antisemitismo estaba presente, de una u otra manera, en sus obras mayores. Uno de los pocos autores contemporáneos que Heidegger citaba en *Ser y tiempo* era el conde Paul Yorck von Wartenburg (parágrafo 77), a quien había conocido a través de Wilhelm Dilthey. La cita era muy apropiada, ya que el conde le proporcionaba argumentos a sus propias teorías cuando exigía un suelo para la filosofía, en consecuencia les negaba capacidad filosófica a los judíos porque “falta a la raza entera el sentimiento de suelo físico y psíquico”.[\[215\]](#)

Aportes a la filosofía. Acerca del evento, conocido como los *Beiträge* —escritos del período 1936-1938 publicados póstumamente—, que pasa por ser una de sus obras fundamentales, también daba muestras de su antisemitismo. Es posible además encontrar en esas páginas párrafos que podían confundirse con la literatura nacionalsocialista y sus clisés, que identificaban al bolchevismo con el judaísmo. Tampoco faltaba la vinculación típicamente nietzscheana entre el judaísmo y el cristianismo visto como “rebelión de esclavos”; el filósofo estaba en su período anticatólico y anticristiano.

“(…) el bolchevismo es originariamente una posibilidad occidental europea: el ascenso de las masas, la industria, la técnica, la extinción del cristianismo pero en tanto el dominio racional como equiparación de todos es sólo la consecuencia del cristianismo y éste es en el fondo de origen judío (cf. el pensamiento de Nietzsche acerca de la sublevación esclava de la moral) el bolchevismo es de hecho judío ¡pero entonces también el cristianismo es en el fondo bolchevique! ¿Y qué decisiones se hacen necesarias a partir de aquí?”[\[216\]](#)

Meditación (Besinnung), recopilación de ensayos de los años 1938-1939, considerados la continuación de los *Beiträge*, retomaba el tema de los judíos acusándolos a la vez por democráticos y por comunistas:

“La dominación judeocristiana conduce (...) conforme a su naturaleza un doble juego y está a la vez del lado de la ‘dictadura el proletariado’ y del lado del la empresa cultural liberal-democrática; ese doble juego enmascara aún por cierto tiempo el desarraigo ya existente y la ausencia de fuerza para las decisiones esenciales.”[\[217\]](#)

Los defensores de Heidegger alegan que su antisemitismo fue cultural y no racista, basándose en algunas citas contra el biologismo del curso sobre Nietzsche. Pero Heidegger aclaraba que “el biologismo de Nietzsche no es darwinismo”. La confusión viene de que efectivamente Heidegger estaba contra cierto tipo de biologismo darwinista, al que llamaba “biologismo liberal” o “liberalismo biológico”,[\[218\]](#) de origen anglosajón, y al que contraponía una “nueva biología” aria, la de Jakob von Uexküll,[\[219\]](#) basada en el enraizamiento con la tierra.

Heidegger no se pronunció nunca sobre el genocidio de los judíos, ni sobre los campos de concentración y exterminio; sólo en dos ocasiones lo hizo en forma circunstancial y con observaciones desdichadas. La primera fue en una carta del 20 de enero de 1948 dirigida a Marcuse, donde para justificar los crímenes del nazismo señalaba otros similares cometidos por el estalinismo: “si en lugar de ‘judíos’ hubieras escrito ‘alemanes orientales’, o sea los alemanes de los territorios orientales, entonces, lo mismo se le aplica a uno de los aliados”. La respuesta de Marcuse del 12 de mayo del mismo año fue terminante: “Sólo fuera de la dimensión de la lógica es posible explicar, relativizar, ‘comprender’, un crimen diciendo que otros habían hecho lo mismo”. Se trataba de la falacia de la analogía irrelevante usada para desviar la atención del interlocutor hacia un tema sólo aparentemente conexo.

La otra mención al genocidio de los judíos fue en 1949, en una de las cuatro conferencias de Bremen sobre la técnica, donde lo presentó como un aspecto más de la modernidad técnica: “La fabricación de cadáveres en las cámaras de gas y los campos de exterminio es, en cuanto a su esencia, lo mismo que la industria agrícola mecanizada”.[\[220\]](#) Pocas veces fue expresado con tanta frialdad semejante desprecio por la vida humana.

ONTOLOGÍA Y POLÍTICA

Un admirador de Heidegger, Alphonse de Waelhens, en un artículo de *Les Temps Modernes*, se interrogaba sobre si la obra del filósofo estaba unida intrínsecamente al nacionalsocialismo o si, por el contrario, los dos campos, el de la filosofía y el de la política, permanecieron fundamental y afortunadamente separados:

“(si) lleva lógicamente hasta él, haciendo abstracción de las reacciones personales afortunadas o desafortunadas, justas o injustas, coherentes o incoherentes, heroicas, cobardes o criminales de una persona privada.”

La respuesta no era, sin embargo, tan difícil. Las debilidades personales, la cobardía, la comodidad o el oportunismo, que podían haber sido atenuantes —hasta cierto punto y en otras circunstancias—, no justificaban a Heidegger, que estaba sinceramente consustanciado con la doctrina y su líder. Su discípulo Otto Pöggeler se preguntaba:

“¿No fue una determinada orientación de su pensamiento lo que hizo que Heidegger —y no por casualidad— viniera a dar en las proximidades del nacionalsocialismo y que después nunca lograra en realidad escapar de esa proximidad?”[\[221\]](#)

Otro de sus discípulos, Herbert Marcuse, coincidía con ese interrogante cuando en 1947 le escribía sin tapujos al maestro:

“El filósofo de 1933-1934 no puede ser por completo diferente al que era antes de 1933 y mucho menos porque expresabas y basabas tu justificación entusiasta del Estado nazi en términos filosóficos.”[\[222\]](#)

Es cierto que Heidegger había aclarado cualquier duda por adelantado; a la pregunta de Karl Löwith —entrevista en Zurich en 1936— sobre si su nacionalsocialismo “no residía en la esencia de su filosofía” contestó que, en efecto, “el concepto de historicidad era el fundamento de su puesta en marcha política”.[\[223\]](#)

Es verdad que muchos grandes artistas adhirieron al nazismo —músicos como Richard Strauss, Wilhelm Furtwangler, Walter Giesekind o Elizabeth Schwartzkopf— y aunque el hecho suscite el más reprochable juicio ético, en estos casos la ideología no dejó su impronta sobre el arte y éste conservó intacto su valor. La ejecución de los preludios de Debussy no desmejoró porque el pianista Giesekind fuera nazi.

Un filósofo, en cambio, no tenía la posibilidad de escindir su compromiso político de su pensamiento, sobre todo tratándose de Heidegger, cuyos temas fundamentales eran la relación entre el hombre y el mundo, la normativa sobre el comportamiento humano y la calificación del mismo en “auténtico” e “inauténtico”.

Hacia los años cincuenta Heidegger reconocía, en una carta a Jaspers, que “soñó” políticamente y por eso se equivocó.[\[224\]](#) El error estaba, sin embargo, como ha señalado Safranski, en “soñar filosóficamente” o, mejor aún, en hacer una política imaginaria, pensada desde una óptica exclusivamente filosófica que ignoraba los hechos reales y desconocía la especificidad de lo político.[\[225\]](#) Karl Vossler definió con toda lucidez ese modo de pensamiento común a Heidegger y a los filósofos de la “revolución de derecha” como “un politizar metafísico, especulativo, romántico, fanático, abstracto y místico”.

Heidegger pertenecía a un tipo humano de intelectuales utopistas que sostienen el gobierno de los filósofos y terminan en apologistas de los despotismos: Platón con Dionisio, el tirano de Siracusa; Séneca con Nerón y, en el siglo veinte, los muchos que cortejaron a Hitler y Mussolini como a Stalin, Mao o Fidel Castro.

La adhesión al nacionalsocialismo no fue sorpresiva en la filosofía heideggeriana, por el contrario, muchos de sus conceptos predisponían a la espera del advenimiento de Hitler. Sus ideas opuestas a la filosofía de la conciencia y la individualidad que sacrificaba a la comunidad del pueblo —una de sus más preciadas entelequias— las expresó desde el inicio de su carrera. En una conferencia de 1927, “El combate presente por una visión del mundo histórico”, sustituía el pensamiento de

Descartes —centrado en el yo— por otro, que encontraba fundamento en el suelo (*Boden*) y permitía pensar al individuo no ya como una conciencia sino como una parte de la comunidad nacional. Insistió en sus denuestos a Descartes en el curso *Sobre la esencia de la verdad* (1933-1934) responsabilizándolo de la declinación de la filosofía.

“Ese nuevo comienzo pretendido de la filosofía de los tiempos modernos con Descartes no solamente no existe sino que en verdad es el comienzo de una declinación nueva y esencial de la filosofía. Descartes no reconduce la filosofía a sí misma, a su fundamento y su suelo, sino que la rechaza aun más lejos del cuestionamiento y de su cuestión fundamental.”[\[226\]](#)

Si se leían sólo los párrafos sobre la existencia inauténtica del famoso capítulo V de la primera sección de *Ser y tiempo* (1927) —“El ser cotidiano del *Dasein* y la caída del *Dasein*”— resultaban suficientemente ambiguos como para pensar que Heidegger ofrecía una interpretación existencialista del individuo solitario opuesto a la masificación, a la manera del primer Sartre.

Sin embargo, la apariencia de individualismo existencialista se diluía frente al párrafo 74 del capítulo V de la segunda sección —“Temporalidad e historicidad”—, donde desarrollaba los conceptos de “pueblo” (*volk*) y comunidad, usados con un sesgo colectivista que le serviría luego, sin necesidad de distorsionar sus ideas, para aceptar el nacionalsocialismo.

“Con esta expresión designamos el gestarse histórico de la comunidad, del pueblo. El ‘destino colectivo’ no es un conjunto de ‘destinos individuales’, como tampoco puede concebirse el ‘ser uno con otro’ como un venir a estar juntos varios sujetos. (...) En la coparticipación y en la lucha es donde queda en franquicia el poder del ‘destino colectivo’. (...) En esa ‘tradición’ se funda simultáneamente el ‘destino colectivo’, por el cual comprendemos el gestarse histórico del ‘ser-ahí’ en el ‘ser-con’ otros. El ‘destino colectivo’ en forma de ‘destino individual’ puede abrirse expresamente como destino adherido a la tradición transmitida.”[\[227\]](#)

Este divague expresaba el planteo heideggeriano de que el “destino” privaba al individuo del derecho a elegir su propio pueblo, ya que era “arrojado” a uno en particular y estaba, por consiguiente, obligado a vivir inmerso en su historia, su cultura y la herencia de la tradición transmitida. La libertad individual quedaba anulada ante la obediencia a los valores tradicionales: “El ‘ser solo’ es un modo deficiente del ‘ser-

con' (*mit-sein*)".[228]

El ser con esos otros conducía a que, estructuralmente y no de hecho, la autenticidad del ser-ahí se afirmaba en el ser-con, es decir, estar junto a los otros pero no a cualquier otro sino a unos hombres determinados, los de la misma patria, lengua, sangre o raza, y no con otros hombres, también determinados, los de otro lugar, los extraños, los extranjeros. Al sostener la inmanencia esencial del ser con los otros, Heidegger negaba a lo individual toda autonomía y lo transformaba en mera parte de la colectividad. Quien no estaba integrado a la comunidad caía, inevitablemente, en la inautenticidad de la banalidad cotidiana. En el ensayo *De la esencia del fundamento* (1931) reiteraba la idea de que el hombre debía separarse de su "yoidad" para integrarse en la existencia con los otros.

Ser y tiempo circulaba por una temática, que en algún sentido era afín a los ideales del nacionalsocialismo y aun se le había adelantado; sólo impedía ver este vínculo la oscuridad de las palabras del filósofo, que se hicieron políticamente explícitas con el ascenso de Hitler.

En el discurso *La universidad en el Estado nacionalsocialista* (1933) sostenía que el conocimiento de sí mismo provenía de ser coposeedor de la verdad del pueblo-nación: "Aprender significa darse a sí mismo desde la posesión primitiva de su existencia nacional y descubrirse a sí mismo como el coposeedor de la verdad del pueblo en su Estado".[229]

El artículo "El llamado al servicio del trabajo" —enero de 1934— explicitaba la noción del "ser-con" entendida como camaradería forjada en la pertenencia a una estructura del Estado, afianzada por el accionar común. Esa camaradería, por estar expuesta "a un gran peligro", devenía una comunidad virtualmente heroica. La integración del pueblo más que mediante el trabajo se lograba por actos heroicos; no por el respeto a las leyes o la obediencia a las instituciones sino por la sumisión al líder (*führer*).

El individuo auténtico asumía voluntariamente y se responsabilizaba por ese destino colectivo, optaba por el "sacrificio" de la vida por su pueblo, y la vida ejemplar que podía y debía "elegir" era la de ser "héroe". En el héroe, la existencia individual y la colectiva se unían para vivir una existencia auténtica.

En carta a su discípulo Eric Wolf de diciembre de 1933 decía: "el individuo singular, dondequiera que se halle, no vale nada. El destino de

nuestro pueblo en su Estado, vale todo”.[\[230\]](#)

Los seminarios de Heidegger en los años treinta volverán una y otra vez sobre estas ideas; en el primero, “La cuestión fundamental de la filosofía” (verano de 1933), donde aparecían los conceptos de “pueblo”, “nación”, “Estado”, “führer”, se ocupó más del destino del pueblo alemán que de las cuestiones del Ser y era una convocatoria a los estudiantes a plegarse al nacionalsocialismo. También lanzó, en ese curso, un nuevo ataque a Descartes y a toda la filosofía occidental basada en la individualidad y la razón.

Del mismo modo, un seminario —aún inédito— exclusivo para estudiantes avanzados, “Sobre la esencia y los conceptos de naturaleza, de historia y de Estado”, del invierno 1933-1934, recaía en el abandono de la filosofía para incursionar en asuntos de educación política y terminó siendo un curso de introducción al nacionalsocialismo. Asimilaba la relación entre el ser y el ente al vínculo del Estado con el pueblo, entendido como “comunidad de origen y raza” (*Stammesgemeinschaft und Rasse*).[\[231\]](#)

La pregunta kantiana ¿qué es el hombre? debía reducirse a la pregunta ¿qué somos nosotros? y el *nosotros* sólo designaba la existencia del pueblo alemán (*volkisch*), el único “pueblo metafísico”.[\[232\]](#) Parecía que el misterio del Ser con el que Heidegger intrigó durante toda su vida a estudiantes y lectores, le había sido de pronto develado. El Ser era el Estado y el ente, el pueblo. El Estado identificado con el Ser debía entenderse, por supuesto, en su concepción totalitaria, cuando intervenía en todos los aspectos de la vida del individuo y no como el estado de derecho de la limitada democracia liberal del siglo diecinueve que sobrevaloraba al individuo sobre la comunidad.

El siguiente seminario, “Hegel y el Estado”, del invierno 1934-1935, recaía en su consabida teoría de la política como afirmación de sí de un pueblo o de una raza.

“Lógica como la cuestión de la esencia del lenguaje” —seminario del verano de 1934— giraba sobre la disolución del individuo en el pueblo-nación. Heidegger hablaba de sustituir el yo por el nosotros, la expresión “en cada caso mío” por el “en cada caso nuestro”, el “sí mismo” por el “nosotros mismos”. El esfuerzo por el “yo mismo” exponía al individuo a perder el suelo bajo sus pies al orientar su búsqueda hacia un lugar falso, un yo desligado. El sí mismo sólo se encontraba en el “nosotros”,

aunque no en cualquier congregación de hombres. Había un “nosotros” inauténtico —el “uno” anónimo de los acontecimientos banales—, el nosotros auténtico era el pueblo, “nuestro” pueblo. “Por tanto el todo de un pueblo es un hombre en grande”.^[233] El hombre auténtico se identificaba con el pueblo y a su vez éste con el Estado. “¿Quiénes somos nosotros mismos? El pueblo es nuestro ser mismo. (...) La voluntad del Estado es la voluntad de dominio de un pueblo sobre sí mismo.”

El curso *Introducción a la metafísica* (1935) implicaba una decisión radical: el filósofo abandonaba las abstracciones y, llevado por la corriente, se elevaba al profetismo mesiánico que exaltaba hasta el paroxismo a sus jóvenes alumnos. Hizo abundantes incursiones en la más cruda realidad política del momento, dichas con una claridad inusual para el filósofo. Un lugar central en las disertaciones lo ocupaba la reflexión sobre la figura del caudillo, el *führer*, como el gran hacedor que ponía en acción la verdad.

El pueblo alemán, heredero del griego, era un “pueblo metafísico”, el único capaz de enfrentar la fatalidad que se cernía sobre el planeta. La posición geográfica de Alemania en el centro de Europa daba para Heidegger la clave de su destino histórico universal.

“La conjura del peligro que representa el oscurecimiento del mundo sólo podía esperarse de la ‘asunción de la misión histórica de nuestro pueblo en el centro de Occidente’. La pregunta por el Ser en conexión con el destino de Europa, destino que es donde se decide el destino de la Tierra, a la vez que para Europa misma nuestra existencia histórica como alemanes se revela como el punto central. (...) Europa está situada entre las hojas de tenaza que representan Rusia y América, las cuales, en lo tocante a su carácter universal y a su relación con el espíritu, representan metafísicamente lo mismo”.^[234]

No se privó el filósofo de caer en generalizaciones reduccionistas, tan esquemáticas como la de amalgamar al bolchevismo —por el solo hecho de derivar de una doctrina occidental— con el norteamericanismo.

En las ediciones de posguerra de este curso y como prueba de su falta de arrepentimiento, no tomó la precaución de expurgar, salvo algunas pequeñas modificaciones, los párrafos más comprometedores, como los referidos al Führer y el muy conocido de las últimas páginas donde mostraba su creencia, nunca desmentida, en la revolución nacionalsocialista y, a la vez, su divergencia con algunos de sus ejecutores: “Lo que hoy se ofrece por todas partes como filosofía del

nacionalsocialismo pero que no tiene nada que ver con la interior verdad y grandeza de este movimiento...”[235]

“La época de la imagen del mundo” —conferencia de 1938— planteaba, una vez más, la oposición entre individuo y pueblo:

“...es preciso llegar a la cuestión expresa de si el hombre quiere y debe ser el yo limitado a su capricho o desenfrenado en su arbitrariedad o el nosotros de la sociedad, si quiere y debe ser hombre como individuo o comunidad o como mero miembro de la corporación, si él, como Estado y nación y como pueblo y como pueblo o como humanidad en general del hombre moderno, quiere y debe ser el sujeto que ya es como ente moderno. Sólo cuando el hombre ya es esencialmente sujeto, existe la posibilidad de deslizarse hacia el abuso del subjetivismo en el sentido del individualismo. Mas también sólo allí donde el hombre sigue siendo sujeto, tiene sentido la lucha expresa contra el individualismo y en favor de la comunidad como campo final de todo rendimiento y provecho.”[236]

Todavía en 1942, en el último curso sobre Hölderlin, insistía en el “carácter histórico único del nacionalsocialismo”; además describía al poeta como un ferviente nacionalista e interpretaba sus poemas de acuerdo con su noción del “ser-con-los-otros”, forma auténtica del “ser-ahí”. Al comentar los himnos de Hölderlin diferenciaba, siguiendo a Tönnies, la sociedad de la comunidad: “Sociedad, en el sentido actual del término, ya no es algo con fundamento ni cuyo sentido derive de la comunidad”.

En los cursos sobre Parménides de 1942-1943 y sobre Heráclito en el verano de 1943, seguía con sus prédicas sobre el papel de los alemanes en la historia, desconociendo la ya segura caída de Hitler:

“Sólo de los alemanes puede venir esa vuelta a la razón, esa recapacitación, entendida en términos de historia universal, en el supuesto, claro está, de que sepan encontrar y proteger ‘lo alemán’.”[237]

EL CULTO DE LOS GRANDES HOMBRES

La existencia inauténtica se encarnaba, según Heidegger, en el individuo aislado de su pueblo. Sin embargo afirmaba, por otra parte, la validez de una existencia auténtica individual pero sólo posible para los grandes hombres o superhombres —en el sentido nietzscheano—; a esa

especie pertenecían los poetas (o artistas), los pensadores y los hombres de Estado o políticos.

Jacob Burckhardt —al que acaso Heidegger llegó a través de Nietzsche— otorgaba el papel de “grandes individualidades” forjadoras de la historia a esos tres mismos personajes: el poeta y el filósofo que tomaban conciencia oscuramente de cuáles eran los deseos del gran político que creaba las condiciones para la realización de los anhelos populares.

Esta tríada tenía también otra fuente insospechada, la del propio Hitler que, en *Mein Kampf*, reunía en una sola persona, su maestro Dietrich Eckart, los tres papeles: “El hombre que ha consagrado su vida a despertar a su pueblo, nuestro pueblo, por la poesía y el pensamiento y finalmente por la acción”.[\[238\]](#)

La idea sobre el papel del poeta, el pensador y el político como los creadores de la cultura del pueblo fue uno de los ejes del primer curso sobre Hölderlin dictado en el semestre de 1934-1935:

“Ese tiempo original, histórico, de los pueblos, es por consiguiente el tiempo de los poetas, de los pensadores y de los fundadores de Estado, es decir, de aquellos que fundan y justifican la existencia histórica de un pueblo. Ésos son los verdaderos creadores. (...) El temple fundamental, es decir, la verdad de la existencia de un pueblo, se funda originariamente por el poetizar. Pero el ser del ente así descubierto se comprende como ser por el pensamiento y el ser así comprendido es puesto en el temple de la verdad histórica por el hecho de que el pueblo es llevado a sí mismo como pueblo. Eso acontece por la instauración del Estado a través de los creadores del mismo.”[\[239\]](#)

La emblemática tríada reapareció en su escrito “El origen de la obra de arte” (1936):

“Ya oímos que la existencia histórica de los pueblos, inicio, apogeo y ocaso, tiene su origen en la poesía y de ésta procede el saber auténtico en el sentido de la filosofía, en ambas se funde la obtención del ser de la existencia de un pueblo mediante el Estado, la política. Ese tiempo originario e histórico de los pueblos es por ello el tiempo de los poetas, pensadores y creadores del Estado, es decir de quienes propiamente fundan y fundamentan la existencia humana de un pueblo. Ellos son los auténticos creadores.”[\[240\]](#)

Heidegger sugería quiénes eran las figuras concretas que encarnaban esas tres fuerzas creadoras de la cultura del pueblo: el poeta Hölderlin, el pensador —sin decirlo— él mismo y el político, por supuesto, Hitler,

entonces en el cenit.

Un poeta en boga en los tiempos del nazismo era Hölderlin, que había sido redescubierto por Nietzsche y logró imponerse como personaje de culto en el círculo de Stefan Georg y en los movimientos juvenilistas. Oficialmente se lo usaba como poeta nacional para oponerlo a la figura de Goethe, inasimilable por clásico, racionalista y cosmopolita. La locura igualmente predisponía a Hölderlin a transformarse en legendario; una locura que había dejado de tener por causa un desorden mental para ser la forma que, según sus admiradores, había adoptado su angustia ante el drama del pueblo alemán. Heidegger lo introdujo en la Universidad, aduciendo que el poeta había tenido el genio de haberse anticipado al filósofo y al hombre de Estado “por atreverse de nuevo con los dioses y crear así un mundo histórico”.

Por la vía de Hölderlin, Heidegger incorporaba el tema de la estetización de la política —tal como la había concebido Nietzsche y llevado a la práctica el fascismo—, el mito romántico del arte como pensamiento auténtico y creador activo del mundo histórico.

En un tiempo de indigencia “donde los dioses han huido”, si éstos retornaran, según la óptica heideggeriana, serían sus interlocutores los “grandes creadores” —el poeta, el pensador y el político— que asumían, de ese modo, el papel de semidioses, titanes o superhombres y, a la vez, de mediadores entre los dioses y el pueblo. Por muy metafóricos que fueran estos párrafos, dichos en aquellos años no podían ser entendidos sino como la elevación del propio Hitler al Olimpo.

La pasión de Heidegger por Hitler no fue, sin embargo, recíproca; el Führer, que gustaba citar a grandes autores, jamás lo mencionó. Según el estudioso Rudolf Augstein, “muy probablemente nunca supo nada de Heidegger, posiblemente ni siquiera su nombre”.[\[241\]](#)

Durante la era posthitleriana, Heidegger significativamente habló nada más que del poetizar y el pensar, pero olvidó toda referencia al hacedor de política; Hitler no había dejado herederos. En carta de la posguerra a Jaspers se refería a lo político como: “Una esfera que hace tiempo está superada por otros modos de ser y lleva una existencia de sombra”. En la entrevista publicada póstumamente por *Der Spiegel* sostenía que “en todo caso el pensar (*Denken*) y el poetizar (*Dichten*), son las únicas respuestas posibles a nuestro Tiempo”.[\[242\]](#)

Sólo en una ocasión —en la sexta lección de la primera parte del curso *¿Qué significa pensar?* (1951-1952)— se acordó de hablar sobre el hombre político y lo hizo despectivamente, diferenciándolo del superhombre.[\[243\]](#)

El activismo, el decisionismo, la “resolución” del primer Heidegger se transformaban, de ese modo, en la actitud contemplativa, quietista del segundo. Pero no sólo abandonaba el pensar político, sino aun el filosófico a la manera tradicional; anunciaba el fin de la metafísica — incluso la suya de otros tiempos— y se quedaba con el pensamiento poético, “la poesía que piensa” (“Desde la experiencia del pensamiento”). En consecuencia dejó de ocuparse de los filósofos para interesarse casi únicamente por los poetas: Hölderlin —el primer curso de 1933-1934— había renunciado ya la nueva etapa.

ANTIMODERNISMO Y ATAQUE A LA CIUDAD

Si el nacionalsocialismo se ubicaba en la tendencia romántica y antimodernista, ésta se mezclaba, sin embargo, con un rasgo opuesto al que Jeffrey Herf ha llamado el “modernismo reaccionario”.[\[244\]](#) El culto de la tecnología más avanzada era puesto al servicio de una concepción del mundo premoderna; se trataba de adaptar la técnica a la mitología romántica y arrollar con su dinamismo y fuerza a la modernidad racionalista burguesa, a los decadentes valores culturales y morales del humanismo ilustrado. El fascismo italiano vinculado al futurismo era un ejemplo emblemático de esta tendencia. En el nacionalsocialismo, en tanto Himmler, Rosenberg y Richard Walter Darré, ministro de agricultura, representaban el antimodernismo *volkkisch* y el retorno a las idílicas comunidades campesinas, Goebbels, con su fórmula sintetizadora del “romanticismo de acero”, expresaba el “modernismo reaccionario”. La guerra era el punto de fusión de la máquina con el culto heroico romántico. Hitler oscilaba entre una y otro, según la circunstancia y el público, dando pie a ambos por igual.

Algunos autores creyeron ver en los años del ascenso de Hitler y de la guerra un cambio en Heidegger desde su anterior antimodernismo a un modernismo reaccionario.[\[245\]](#) Se basan en la vinculación ideológica de Heidegger con Jünger, un indudable representante de esa tendencia.

El propio Heidegger afirmaba en la posguerra que “jamás había estado en contra de la tecnología”. Herf sostiene que, por el contrario, Heidegger creía en la necesidad de optar por el alma alemana, irreconciliable con la tecnología moderna representada por los norteamericanos y los rusos. La velada crítica que le hizo al nacionalsocialismo en el poder fue precisamente haberse dejado pervertir por la tecnología. Su posición antimoderna y antitecnológica quedó expresada en el curso *Introducción a la metafísica* (1935) y otros escritos de la época hitleriana, como “Ensayo sobre el arte” (1935), “La superación de la metafísica” (1936), “El tiempo de la imagen mundial” (1938).

La alocución radial de marzo de 1934 “¿Por qué permanecemos en provincia?” es una prueba insoslayable de que Heidegger no era un modernista reaccionario. El antimodernismo se basaba, precisamente, en el rechazo de la vida urbana y el retorno a la comunidad rural. La cultura alemana ofrecía una prestigiosa tradición al respecto: la gran ciudad considerada como expresión de desarraigo y corrupción se remontaba al primer maestro de pensamiento de Heidegger, el abate Sancta Clara. Nietzsche, en el fragmento “Del pasar de largo” de *Zaratustra*, abominaba de la ciudad: “El gran vertedero donde se acumula toda la escoria”. El poeta Georg Trakl nombraba a la ciudad “sede de vacuidad espiritual” y Georg Itten “lugar de pestilencia en escala prodigiosa”. Los sociólogos coincidían con los poetas: Ferdinand Tönnies oponía a la sociedad abstracta de las grandes urbes, la comunidad concreta de las aldeas; Spengler llamaba a las ciudades “desiertos demoníacos de piedra”. Esta dicotomía ciudad-mal/campo-bien terminaría trivializándose hasta convertirse en un clisé de la novela, el teatro y el cine. Sin embargo Heidegger todavía en 1955 se lamentaba por “los que emigran, caen en la agitación de las grandes ciudades, han de establecerse en el páramo de los distritos industriales. Ellos están alejados de la vieja patria”.[\[246\]](#)

La vuelta al campo se complementaba, en el filósofo, con el gusto por la montaña y el bosque, del que daban cuenta sus escritos y sus hábitos de vida. Había nacido en una aldea y durante su juventud frecuentó los campamentos de los movimientos estudiantiles. Vivía en la provincia, no viajaba, conocía pocas ciudades grandes, fue a París en su adultez. En cambio, le confesó a una discípula argentina estar orgulloso por haber

descubierto unos caminos que le permitían pasar por cinco aldeas donde nunca había llegado la luz eléctrica, precisamente el símbolo de la modernidad. Alababa asimismo los antiguos métodos agrarios y artesanales.[\[247\]](#)

Durante una velada regional en su ciudad natal, Messkirch, habló sobre las bondades de las aldeas:

“Los distritos rurales y las pequeñas ciudades rurales están en mejores condiciones para asumir la tarea decisiva de salvaguardar las fuerzas de la naturaleza y la resonancia de la tradición histórica y de esta manera despertar las fuerzas de lo hogareño en un mundo que cada vez se vuelve más extraño y menos hogar.”

La meditación filosófica, imaginaba Heidegger, consistía en sentarse en una choza acompañado por campesinos sin necesidad siquiera de hablar ya que la verdad era inefable. Algo similar había dicho Maurice Maeterlinck en *El tesoro de los humildes* (1896), autor al que no podía dejar de conocer —aunque nunca citó— dada la enorme difusión que tuvo en esa época y con quien compartía además el amor por los místicos alemanes y el desprecio por la sociedad moderna.

El erudito profesor decía encontrar más interesante que la filosofía las supersticiones, los prejuicios, los apotegmas, los proverbios de la sabiduría popular, cuya única validez provenía de su antigua data y de la repetición, como tesoros de conocimiento, transmitidos de generación en generación alrededor del fuego en las tardes invernales. Cuando en la profunda noche una violenta tempestad de nieve cubría las chimeneas y lo envolvía todo, entonces era el momento más propicio para filosofar. De esa confianza en el saber campesino estaba impregnada su ya mencionada alocución “¿Por qué permanecemos en provincia?”:

“Y el trabajo filosófico no transcurre como ocupación retirada de un solitario, está inmerso en los trabajos de los campesinos, cuando el joven labrador arrastra la pesada carreta cargada de troncos de haya en un viaje peligroso la conduce a la granja; cuando el pastor con paso lento y meditabundo conduce por la cuesta su ganado; cuando el campesino en su alquería dispone adecuadamente las tejas innumerables para su tejado, entonces compruebo que mi trabajo es de la misma especie. Ahí arraiga la pertinencia inmediata del campesino. El ciudadano cree estar entre el pueblo cuando condesciende a una larga conversación con un labrador. Cuando en una pausa del trabajo, al atardecer, me siento en el banco del hogar o en el rincón de la mesa, apenas hablamos. Fumamos nuestras pipas en silencio. Quizá de cuando en cuando cae una frase: que la tala en el bosque toca a su fin, que la noche anterior irrumpió la marta en el gallinero, que

probablemente mañana tendrá un ternero la vaca, que cayó un rayo, que va a cambiar pronto el tiempo. La pertinencia interna del trabajo propio de la Selva Negra y sus hombres tienen un autoctonismo suaboalemán de siglos no sustituible por nada. Por otra parte, tiene el pensamiento campesino fidelidad sencilla, segura y aplicada. Hace poco murió una anciana campesina. Charlaba conmigo a menudo y con gusto y sacaba a colación las viejas historias de la aldea. Conservaba en su lenguaje fuerte y figurativo muchas palabras antiguas y expresiones ya incomprensibles para la juventud actual, perdidas ya para el lenguaje vivo. Tal pensamiento vale incomparablemente más que el más hábil reportaje de una gran publicación sobre mi supuesta filosofía. Hace poco recibí un segundo llamamiento de la Universidad de Berlín. En tales ocasiones me retiro de la ciudad a la aldea. Oigo lo que dicen los montes, los bosques y las granjas de labradores. Me acerco a un viejo amigo, un labrador de setenta y cinco años. Se ha enterado por el periódico de la propuesta de Berlín. ¿Qué dirá? Lentamente pone la mirada segura de sus ojos claros en los míos, mantiene la boca rígidamente cerrada, coloca sobre mis hombros sus manos fieles y prudentes, y mueve la cabeza apenas perceptiblemente, lo que quiere decir: no, inexorablemente.”[\[248\]](#)

¿Cuánto había de ideológico, de mera demagogia o de literatura maeterlinckniana de segunda mano en el campesinismo de Heidegger? Al fin se pasó la mayor parte de su vida dialogando con profesores, escritores y funcionarios. Su cabaña en la montaña cumplía una doble función: cuando el doctor Jekyll se transfiguraba en Mr. Hyde, el refugio de anacoreta devenía una *garçonnière* pintoresca, con vista panorámica, para citas clandestinas con Hannah Arendt; en tanto el lugar de residencia con su esposa era una comfortable casa de clase media con jardín y piscina, instalada en un buen barrio de la ciudad.

La cabaña de la montaña jugaba, no obstante, un papel simbólico en la mitología germánica: el Todnauberg en la Selva Negra de Heidegger como el Berchtsgaden de Hitler —resonancias de las modestas hosterías de Nietzsche en la Alta Engadina de los Alpes Italianos o del Zaratustra nietzscheano que meditaba en la montaña— representaban el mito de la hierofanía de las cumbres donde se concentraba el sabio y recibía los mensajes de la naturaleza.

En las primeras décadas del siglo veinte, grupos de jóvenes estudiantes de Munich abandonaban la ciudad durante las vacaciones para escalar los Alpes bávaros, no en tren deportivo, sino como un rito heroico. En octubre de 1913 el movimiento juvenil alemán realizó una gran concentración en las montañas del Meissner convocando al “rejuvenecimiento espiritual”.[\[249\]](#) Desde lo alto de la cumbre se sentían superhombres y contemplaban con desdén a las masas grises de la ciudad, incapaces de esa proeza.

La montaña ha sido un tema también esencial para Ernst Jünger: los personajes de sus novelas se movían en las cimas, desde donde ejercían el poder, y los sabios moraban en los monasterios de las alturas.[\[250\]](#)

El culto de la “montaña sagrada” alcanzó tanta difusión en Alemania que el geólogo y alpinista Arnold Frank creó el subgénero cinematográfico de la montaña. Entre sus colaboradores estaba la alpinista Leni Riefensthal, luego *régisseur* de los actos nazis de Nürenberg y de las Olimpiadas de Berlín de 1936, y así se cerraba el círculo.[\[251\]](#)

Heidegger, el contemplativo, y Hitler, el activo, tenían costumbres similares; a ambos les gustaban los paseos por las altas montañas y los bosques mirando el cielo como románticos *wandervogels*. Razones menos poéticas llevaron al nacionalsocialismo a convertir al campesino alemán, por su ligazón con la naturaleza, en representante del *volk* y exponente puro de la raza no contaminada, resabio además de las fuerzas creadoras de la historia alemana. La demagogia antimoderna y antiurbana de los nazis embaucó a los campesinos —el idilio pastoril fue uno de los temas preferidos de la pintura del realismo nacionalsocialista— con la creencia de que el objetivo del régimen era construir un Reich agrario. Tal vez Heidegger tuvo la misma fe que ellos en esa falsa consigna y se retiró a la provincia como forma de oposición al modernismo tecnológico y a la “urbanización de la vida” que predominaba en las altas esferas del grupo gobernante.

Heidegger idealizaba “el autoctonismo alemán-suabo prolongado a lo largo de los siglos e irremplazable” y en sus últimos años evocó románticamente su aldea natal Messkirch —en “Camino vecinal” y “Enigma del campanario”— del mismo modo que Maurice Barrès lo había hecho con Lorena.

En la alocución pronunciada en 1961 durante la celebración de los setecientos años del pueblo, se preguntaba “¿Messkirch mañana?” en una clara advocación de retorno al terruño, a las regiones rurales o pequeñas poblaciones provincianas donde, a diferencia de las grandes ciudades, se mantenían las tradiciones y el “amor por la patria local”. A la vez era un lamento, a la manera de Lévi-Strauss, por la imposición occidental del progreso a los pueblos que se habían mantenido primitivos:

“Si hoy se ha de obsequiar a los pueblos tantas veces llamados subdesarrollados con los rendimientos, logros y utilidades de la técnica moderna, entonces surge la pregunta de si de ese modo no se les arrebató y destruye lo que les es más propio y de mayor raigambre, si de esa manera no se los desplaza desde lo que para ellos es familiar hacia lo extraño.”[\[252\]](#)

EL SER PARA (O HACIA) LA MUERTE

La existencia auténtica, pensaba Heidegger, estaba en el ser para (o hacia) la muerte. Todo vivir que no fuera un prepararse para la muerte significaba la inautenticidad de la fuga en la banalidad de lo cotidiano, el perderse en el uno anónimo, el olvido del ser.

El párrafo 53 de *Ser y tiempo*, sobre el “ser para la muerte”, abundaba en conceptos oscuros; uno de ellos, el “correr al encuentro” de la muerte, según el filósofo abría a la existencia la posibilidad extrema de renunciar a sí misma y acceder al “ser total”. Esta visión de la existencia podía entenderse —así lo justificaba el giro político de su pensamiento— como la actitud del guerrero —“héroe” o “mártir”— que entregaba la vida para alcanzar la plenitud del ser. Schlager, héroe hitleriano, sería para Heidegger el individuo del pueblo que logró la autenticidad “corriendo al encuentro de la muerte”.

Las palabras heideggerianas de setiembre de 1941 cuando escribió a la madre de un alumno muerto en combate ratificaban esta interpretación: “(...) (aquel que) inmola la vida en sacrificio, tiene la dicha de experimentar el destino más bello.”[\[253\]](#) Idea que repetía en una de sus cartas a un discípulo: “Hoy la existencia en el frente es la única digna de un alemán”.

No sabemos si en su fuero íntimo, algún día de 1945, no utilizó el mismo criterio para juzgar el suicidio wagneriano de Hitler, al fin inmolado también, o si, en cambio, lo interpretó como el acto de evasión de quien había traicionado la causa.

Supo reflexionar en el curso sobre Hölderlin de 1934-1935 sobre el valor de morir en la batalla señalándolo como uno de los fundamentos de la comunidad que ligaba a la “camaradería de los soldados en el frente”. Contraponía, de este modo, al concepto de sociedad civil, la comunidad basada doblemente en la sangre, por el nacimiento y a la vez por la muerte en combate:

“(...) la proximidad de la muerte en cuanto sacrificio colocaba a cada uno en la misma nulidad, de modo que ésta se convertía en la fuente de la incondicional pertenencia recíproca (...) precisamente la muerte y la disponibilidad al sacrificio crean ante todo el espacio de la comunidad del cual surge la camaradería.”[254]

El ser-para-la-muerte heideggeriano guardaba afinidad con la muerte bella de los románticos, la “muerte propia” de Rilke y de los poemas expresionistas de Trakl, la negación de la vida del Nirvana budista, el más allá del cristianismo. Pensar —con Heidegger y los filósofos y artistas del absurdo— que la vida vivida por sí misma carece de sentido es negarle al hacer humano su capacidad creadora. El hombre, mientras existe y hasta el último momento, seguirá proyectándose hacia el porvenir, por imprevisible que éste sea, trascendiéndose en la inmanencia del mundo por medio de la acción, el trabajo o la lucha. Ésta es su forma no de olvidar el Ser, como creía Heidegger, sino de combatir la muerte y aunque ésta triunfe al final, no anula el camino recorrido.

EL EXISTENCIALISMO DE HEIDEGGER

Todo hacía suponer que tras la caída del nazismo Heidegger entraría en un cono de sombra definitivo. Es verdad que en los primeros tiempos de la posguerra fue enjuiciado y despojado de sus cátedras, marginado del mundo académico alemán que trataba de olvidar el pasado reciente y que, por lo tanto, se desprendía de las desprestigiadas herencias de Heidegger y de Nietzsche.

Fue entonces cuando ocurrió un hecho insólito, inaudito: ambos pensadores fueron redescubiertos en Francia y, para mayor sorpresa, vinculados a filosofías que se consideraban revolucionarias. El propio Heidegger se mostraba asombrado; en una entrevista publicada en *L'Express* observaba: “Yo no había pedido nada pero son paradójicamente los franceses quienes vienen en mi ayuda”. [255]

Esta asimétrica recepción de Heidegger entre los franceses y sus compatriotas se explica, en parte, por la forma distinta en que ambas sociedades vivieron la posguerra. En el París de la segunda posguerra hubo un auge de la literatura y la filosofía de la decadencia, del caos del mundo moderno, semejante al que había producido la Alemania de los años veinte. En ésta, en cambio, no volvió a repetirse el mismo

fenómeno, tal vez porque, como lo señalara George Steiner,[\[256\]](#) en 1919 Alemania había perdido la guerra pero permaneció materialmente intacta en tanto que la destrucción material y las revelaciones sobre el tercer Reich adormecieron en 1945 la imaginación alemana; el apocalipsis real no era propicio para los apocalipsis pensados. La situación francesa fue más parecida a la de Alemania de la Primera guerra. La ocupación alemana humilló a la cultura francesa pero no la destruyó, e hizo posible la elaboración de una literatura y una filosofía pesimistas que se inició durante la ocupación y se expandió en la posguerra.

El neoheideggerismo francés fue principalmente consecuencia de la moda filosófica del existencialismo. Había comenzado a incubarse antes de la guerra; en 1937 se celebró un coloquio de la Société Française de Philosophie acerca del existencialismo, al que había sido invitado Heidegger. Éste dirigió una carta a su organizador, Jean Wahl, donde expresamente aclaraba que sus ideas no podían ser clasificadas como existencialistas:

“Sus observaciones críticas a propósito de la ‘filosofía de la existencia’ son muy instructivas. Sin embargo debo repetir que, aunque en *Ser y tiempo* traté de ‘existencia’ y de ‘Kierkegaard’, mis tendencias filosóficas no pueden ser clasificadas como *Existenzphilosophie*. Pero ese error de interpretación será, por el momento, difícil de descartar. La cuestión que me preocupa no es la de la existencia del hombre, es la del ser en su conjunto y en cuanto tal.”[\[257\]](#)

Sartre no participaba de ese primer existencialismo espiritualista que giraba alrededor del católico Gabriel Marcel y del descubrimiento de Kierkegaard por Jean Wahl.[\[258\]](#) Fue recién en la posguerra cuando se reconoció a Sartre como uno de los creadores del existencialismo, pero ahora con connotaciones ateas. Al mencionar Sartre a Heidegger como su precursor instaló su nombre, hasta entonces sólo difundido en los círculos académicos, en el centro de la atención pública. Resultaba inconcebible que eso ocurriera en un país que acababa de salir de la ocupación alemana, además con una tradición en la Universidad que desconocía a los filósofos de esa procedencia. La ironía de la historia quiso que, además, el admirador del totalitarismo quedara ligado a la filosofía sartreana de la libertad.

Más adelante veremos que la influencia de Heidegger en Sartre no

fue, sin embargo, tan importante como se pensaba en aquel momento. Quizás hubo un aspecto especulativo en Sartre: en 1945 se encontró de pronto ante una popularidad inusitada para un filósofo. En una conferencia multitudinaria, “El existencialismo es un humanismo”, lanzó el término “existencialismo” y para darle el aire de escuela le inventó distintos precursores: el existencialismo cristiano de Kierkegaard y Jaspers y el ateo de Heidegger. Éste, no obstante, se apuró a desmentirlo, no reconociéndose existencialista ni humanista ni ateo; así lo escribió en *Carta sobre el humanismo* (1946). Todos los humanismos, decía, eran interpretaciones de la naturaleza y de la historia del mundo, por lo cual compartían las debilidades de la metafísica; además sólo se ocupaban del ente y no se preguntaban de qué manera pertenecía el hombre a la esencia del ser. Ese breve escrito, casi de circunstancia, constituiría un hito en la historia de las ideas francesas, ya que serviría de arma de combate en manos de una nueva generación antisartreana.

Sartre no contestó y desde entonces se despreocupó de Heidegger. Eso sí, en los tres números iniciales de su revista *Les Temps Modernes* se publicó la primera polémica sobre el nazismo de Heidegger. Eric Weill y Karl Löwith escribieron en contra del filósofo y Alphonse de Waelhens, Frederic de Towarnicki y Maurice de Gandillac, a favor. En la presentación del *dossier*, una nota editorial se preguntaba acerca de “qué había en el existencialismo de Heidegger que pudo motivar la aceptación del nazismo”. Este debate había sido precedido por unos artículos, también acusadores, de Alexandre Koyré en la revista *Critique*.

El nudo del existencialismo sartreano era el hombre y la reivindicación del humanismo. Heidegger prescindía de la historia real del hombre y se centraba en el Ser. El sujeto, la conciencia, el ego, conceptos fundamentales de la filosofía occidental moderna —desde Descartes, pasando por el idealismo alemán hasta llegar a Husserl—, fueron negados por Heidegger. En “La época de la imagen del mundo” (1938) afirmaba la superación de la subjetividad como carácter constitutivo del hombre y argüía que “el ser sujeto por parte de la humanidad no es la única posibilidad de la esencia del futuro del hombre histórico”.[\[259\]](#) En *Carta sobre el humanismo* fue más lejos en su giro antifilosófico y antihumanista y proclamaba: “No es el hombre lo esencial sino el Ser”,[\[260\]](#) adelantándose así a la “muerte del hombre”

de Foucault y a la descentralización del sujeto en Althusser, Lacan y demás posestructuralistas.

HEIDEGGER IZQUIERDIZADO

Al margen del existencialismo sartreano, que estaba en su apogeo, había comenzado a esbozarse un neoheideggerismo cuyos inicios estuvieron en el teatro y la literatura. La obra de Samuel Beckett *Esperando a Godot* —suceso teatral en París de 1953— fue considerada una dramatización de la filosofía de Heidegger por Alain Robbe-Grillet, cuyas novelas —donde desaparecía el sujeto— podían ser, a su vez, la versión narrada de esa misma filosofía. Dicha influencia tan omnipresente estaba, por cierto, basada en malentendidos.

Más que en el teatro del absurdo y en el *nouveau roman*, el revival heideggeriano surgiría de una nueva promoción de jóvenes filósofos que, como suele ocurrir en los cambios generacionales, se proponían desplazar a Sartre, oponiéndolo a un Heidegger sometido a un proceso de izquierdización y aun marxistización.

Esta audaz y bizarra empresa ya había sido intentada con anterioridad en Alemania entre 1928 y 1933, en solitario y sin resonancia alguna, por un ex discípulo, Herbert Marcuse, en tres ensayos^[261] donde rescataba el pensamiento del joven Marx —el de los *Manuscritos económico-filosóficos* de reciente publicación— desde una perspectiva veladamente heideggeriana. Todavía el Marcuse maduro seguía imbuido de algunas de esas ideas y entreverado con su marxismo resonaban ecos heideggerianos en sus críticas a la técnica y a la sociedad industrial que nunca llegaron, sin embargo, a una posición irracionalista.

En cierto modo, Alexander Kojève, que había conocido a Heidegger durante su exilio en Alemania, lo introdujo en sus legendarios cursos sobre Hegel dictados en París de 1933 a 1939, en los que analizaba la *Fenomenología del espíritu* desde una perspectiva marxista *sui generis* —se autodefinía como “marxista de derecha”— y conseguía un resultado que parecía ser una interpretación heideggeriana de Hegel.^[262] Asistieron a sus lecciones algunos futuros existencialistas como Maurice Merleau-Ponty, que no pasó por alto una combinación tan original.

Sin embargo, el propio Kojève desalentó esas interpretaciones

cuando dijo que “si Heidegger ha retomado los temas hegelianos de la muerte, desdeña los temas complementarios de la lucha y el trabajo; de ese modo, su filosofía no logra rendir cuenta de la Historia”.[\[263\]](#) En Hegel, a diferencia de Heidegger, no se trataba de la angustia de la contemplación pasiva frente a la muerte, sino de la experimentada en la lucha por la propia afirmación y el reconocimiento por el otro.

Ya en la posguerra, Heidegger, necesitado de adecuar su pasado a los nuevos tiempos, alentó entre los franceses esa marxistización, tal como lo sugería en *Carta sobre el humanismo*:

“Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias (...) podemos adoptar distintas posturas en relación con las doctrinas del comunismo y su fundamentación pero lo que no cambia desde el punto de vista de la historia del ser es que en él se expresa una experiencia elemental de lo que es historia universal.”[\[264\]](#)

Esta posibilidad de un “diálogo fecundo” con el marxismo fue pronto olvidada por Heidegger porque el escenario mundial había cambiado con la Guerra fría y en especial con Alemania dividida en dos sectores. El filósofo había pasado de la revolución de derecha del nacionalsocialismo a un conservadurismo tradicionalista que le permitió mantener su posición negativa de la época nazi, tan opuesta a Rusia como a Estados Unidos, tan lejos del comunismo como de la democracia. Sin embargo, algunos marxistas heterodoxos insistieron en la relación entre Marx y Heidegger, aunque ya no disponían de la aprobación del maestro.

Un grupo marginal de izquierda heterodoxa, agrupado en la revista *Arguments* (1957-1962), propició en París el debate sobre Heidegger y el marxismo, al que dedicó un número de esa publicación. Uno de sus inspiradores, Edgar Morin, ya lo había entrevistado en Friburgo para solicitarle una colaboración. Otros dos miembros de *Arguments*, Lucien Goldmann y Kostas Axelos, habían intervenido en el seminario realizado en el Château de Cerisy-La Salle en Normandía (agosto-setiembre de 1955) sobre la obra de Heidegger. Asistieron también a esas deliberaciones Jean Starobinski, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, Maurice de Gandillac, Gilles Deleuze, que hizo allí su presentación en sociedad, y el propio Heidegger.

Una vez instalada la cuestión, *France Observateur* publicó en 1959

una discusión sobre Marx y Heidegger, entablada entre Jean Beaufret, el ex estalinista Henri Lefebvre, François Chatelet y Axelos. Todos, influidos mutuamente, acordaron que había puntos de convergencia entre ambos pensadores.[\[265\]](#)

Kostas Axelos, autor de *Sobre Marx y Heidegger, introducción al pensamiento del futuro* y traductor al francés, junto a Beaufret, de *Qué es la filosofía*, buscaba, con un lenguaje hermético y poetizante en la peor tradición heideggeriana, las continuidades inadvertidas entre el joven Marx y Heidegger, a las que aderezó con Nietzsche formando, de ese modo, un trío destinado a hacerse famoso en las décadas siguientes.

A su vez, Lucien Goldmann, pese a sus críticas a Heidegger, insinuó que el tema de la cosificación en *Ser y tiempo*, aunque el propio filósofo lo negara, había sido inspirado por *Historia y conciencia de clase* (1923) de Lukács.[\[266\]](#)

Ese intento de forzada izquierdización de Heidegger estaba destinado al fracaso. Pero las vueltas de las modas filosóficas y políticas le ofrecerían todavía otra oportunidad con el surgimiento de una “nueva izquierda”, más acorde con Heidegger porque ya no era marxista, estaba en contra de la modernidad, de la idea de progreso, de la ciencia y la técnica, y además atacaba al comunismo ruso y al capitalismo estadounidense.

Hacia fines de los años sesenta, tanto el marxismo dialéctico como la fenomenología y el existencialismo sartreano entraban en su ocaso y aparecía un nuevo paradigma filosófico conformado por el estructuralismo, el posestructuralismo y el psicoanálisis lacaniano. La estructura y el inconsciente tomaban el lugar de la subjetividad y la conciencia.

Una vez más, la suerte jugó a favor de Heidegger: así como había permanecido vigente después que los expresionistas fueron desplazados, y salvado luego del derrumbe del nacionalsocialismo, se libraba ahora de ser arrastrado por la decadencia del existencialismo. Su ambivalente filosofía ofrecía aspectos que recuperaron los posestructuralistas Deleuze, Foucault, Lyotard, Derrida, Lacan y aun Louis Althusser cuando supo liberarse de la censura del Partido comunista. De ese modo, el anciano Heidegger logró, gracias a la moda impuesta por los jóvenes universitarios parisinos de izquierda, su momento de mayor difusión

internacional.

A diferencia del existencialismo centrado en *Ser y tiempo*, la nueva moda parisiense neoheideggeriana se interesó, en cambio, en la última época del filósofo, entre muchas razones porque coincidían en las reflexiones sobre el lenguaje como “la morada del ser”, rasgo decisivo del posestructuralismo.

Una hermenéutica que reducía la realidad a interpretación de textos y símbolos era la orientación dominante en el fin del siglo veinte y el perspectivismo, la interpretación de interpretaciones, la significación de los significantes, los malabarismos verbales, en fin, los mismos juegos lingüísticos de Nietzsche y Heidegger, los convirtieron *a posteriori* en padres fundadores del posestructuralismo.

EL REGRESO DE LOS DIOSES

El pensamiento heideggeriano ha sobrevivido también en buena parte por los teólogos y filósofos cristianos, tanto protestantes como católicos. Estos últimos habían agotado el neotomismo y, a falta de pensadores cristianos de reemplazo, recurrieron a Heidegger.

Algunos datos biográficos del filósofo ayudaban a esta alianza. Su lugar natal, Messkirch, era un pueblo muy atrasado que mantuvo, ya entrado el siglo veinte, costumbres y formas religiosas medievales. Su población de pequeños artesanos —el padre de Heidegger era tonelero— veía amenazados sus medios de vida por el avance de la industrialización y se aferraba a las tradiciones como modo de detener la modernidad. La familia de Heidegger era particularmente devota, su padre fue sacristán y él, monaguillo. Toda su infancia estuvo impregnada de religión y hasta jugaba a “decir la misa”.

En su juventud, como seminarista de la Compañía de Jesús asistió a la lucha de los católicos tradicionalistas con los llamados “modernistas” o “liberales”. De su primer maestro, el teólogo tradicionalista Carl Brig, recibió no sólo “los conceptos básicos de la ontología (...) la tensión entre ontología y teología especulativa como estructura de la metafísica”[\[267\]](#) sino que también lo acercó al pensamiento del teólogo franciscano Buenaventura, de quien extrajo la idea del ser como una nada ante el ente. Pero sobre todo, Brig y el teólogo Friedrich Gogarten

le dieron la lección liminar de antimodernidad y antiliberalismo. Sus primeros artículos los publicó, en los años diez, en la revista de la Asociación Católica de Académicos Alemanes, donde defendía a la Iglesia tradicionalista contra las tendencias “modernistas” y liberales.

El catolicismo tradicionalista y el ultranacionalismo llevaron al joven estudiante de filosofía a integrar la secta Gralsbund que, liderada por el fanático austriaco Richard von Kralik, soñaba con un retorno a una Edad Media de fantasía y proponía el restablecimiento del imperio romano-católico alemán. Siendo todavía católico, Heidegger tuvo una relación personal con el arzobispo de Friburgo, Konrad Gröber, artífice después del concordato de la Iglesia con Hitler.

Su tesis doctoral, “La doctrina de las categorías y la doctrina del significado de Duns Scotto” (1915), tenía una impronta escolástica y una añoranza por “esa originaria relación trascendental del alma con Dios que en la Edad Media se encontraba vigente con una rara armonía”.

Pero ya en 1919, al descubrir nuevas filosofías —la fenomenología de Husserl, la filosofía de la vida de Dilthey, el existencialismo de Kierkegaard y el nietzscheanismo—, tuvo una crisis religiosa que lo apartó del catolicismo, al que percibía demasiado dogmático, aunque no del cristianismo.

A su alejamiento del catolicismo hizo referencia el filósofo en una carta de 1919 a un amigo, el sacerdote Krebs:

“El estudio de la teoría del conocimiento, llegando hasta la teoría del conocimiento histórico, ha hecho que, ahora, el sistema del catolicismo me resulte problemático e inaceptable aunque no así el cristianismo ni la metafísica, entendiendo esta última en una nueva acepción.”[\[268\]](#)

El Diario de Krebs registraba además una conversación sostenida con Elfi Heidegger donde ésta le confesaba la mutua pérdida de la fe:

“Mi marido ha perdido su fe en la Iglesia y yo no la he encontrado (...) ahora los dos pensamos más bien al estilo protestante, es decir creemos sin ataduras dogmáticas (...) pero fuera de toda ortodoxia católica o protestante.”[\[269\]](#)

El descubrimiento de la “religión antiburguesa” de Kierkegaard y su unión con la luterana Elfi Petri lo acercaron al protestantismo. La relación entre Heidegger y Elfi significó una transición religiosa para

ambos: Heidegger se alejó del catolicismo, sin romper del todo, y se aproximó al protestantismo sin adoptarlo plenamente; Elfi hizo lo contrario, siguió siendo protestante con inclinación al catolicismo. Al fin, ambos permanecieron devotos cristianos al margen de sus respectivos cultos que lograron, de ese modo, coexistir. Muestra de las indecisiones de los dos fue la doble ceremonia de casamiento, la primera según el rito católico y al poco tiempo otra con el protestante.

Heidegger nunca rompió oficialmente con la Iglesia, y ocultó siempre cuál era su posición. Esos silencios fueron una constante en su vida; se comportó de la misma manera frente al nacionalsocialismo después de la caída.

En su evolución religiosa fueron decisivos la lectura del filósofo protestante Friedrich Schleimacher —que privilegiaba el sentimiento íntimo o la experiencia mística sobre el dogma teológico— y su encuentro —en la Universidad de Marburgo— con el teólogo protestante Rudolf Bultmann; asistió al seminario dictado por éste en 1923 sobre la ética de San Pablo. El influjo fue mutuo, en 1924 ambos se reunían los sábados para leer juntos el Evangelio según San Juan.^[270] Bultmann era, a su vez, discípulo de Karl Barth, creador de la llamada teología de la crisis de inspiración kierkegaardiana y cuyo *Comentario sobre la Epístola a los romanos* (1919) fue una de las obras preferidas de Heidegger. “Dios dice su eterno No al mundo”, sostenía Barth. De ese modo, dio origen a una nueva teología negativa, versión atormentada del cristianismo. Se oponía tanto al liberalismo protestante como al dogmatismo católico, los dos, según Barth, demasiado mundanos.

La obsesión de Heidegger por el pensamiento religioso aparecía con sólo citar los títulos de sus seminarios de esa época: “Los fundamentos filosóficos de la mística medieval” (1919), “Introducción a la fenomenología de la religión” (1920-1921), “San Agustín y el neoplatonismo” (1921) y de la conferencia “Fenomenología y teología” (1927).

En *Ser y tiempo*, obra contemporánea de esos seminarios, abundaban las citas de pensadores religiosos, además de Kierkegaard, los padres de la Iglesia, San Agustín, San Pablo o los fundadores de la Reforma, Lutero y Calvino.

“No me mida a mí con los parámetros de ningún filósofo... Yo soy un teólogo cristiano”, le escribió a Karl Löwith en 1921 y en 1935 confesó:

“Sin mi ascendencia teológica jamás hubiera llegado al camino del pensamiento”. Al profesor Tezuka de la Universidad de Tokio le reiteraba en 1953: “Sin ese origen teológico nunca hubiera avanzado en el camino del pensamiento. Pero origen sigue siendo siempre porvenir”.

A pesar de esta trayectoria teológica, no era del todo desacertado ubicarlo, como lo hizo Sartre, entre los existencialistas ateos. En el período expresionista de los años veinte había pasado por un momento de ateísmo o de anticristianismo exacerbado. En una carta a Julius Stenzel, le revelaba que *Ser y tiempo* ofrecía “una oposición ilimitada frente a todo el cristianismo”.[\[271\]](#) El neopaganismo nacionalsocialista le permitió expresar más abiertamente estos sentimientos. La posibilidad del advenimiento de nuevos dioses, idea que como hemos visto reiteraba en los cursos de Hölderlin, concordaba muy bien con el neopaganismo nacionalsocialista. Durante su rectorado intentó disolver el movimiento estudiantil católico y en conferencias y cursos expresó sus posiciones anticristianas. En un discurso dirigido a estudiantes universitarios en 1933 rechazaba el falso sentimiento de seguridad y protección de un cristianismo basado en falaces representaciones del mundo opuestas a esa noble y grandiosa sabiduría surgida de la inseguridad del *Dasein*. El curso sobre *Introducción a la metafísica* (1935) no dejaba de ser en buena parte una discusión con la filosofía cristiana.

Su ateísmo distaba mucho del que le atribuía Sartre, era más bien el oxímoron de un ateísmo religioso, como lo muestran los cursos sobre Nietzsche donde, por una parte, lo desprendía de su influencia volteriana, de “la indiferencia y la manía destructiva de un vano pensamiento” y, por otra, emprendía la osada empresa de “sacralizarlo”. La filosofía nietzscheana, afirmaba, era “lo contrario del ateísmo” y la proposición “Dios ha muerto” no era una negación sino el más íntimo sí al Dios futuro “ya que sin Dios y sin los dioses no es posible una existencia histórica”.

Ese período anticristiano o de ateísmo religioso y neopagano, pronto desdeñado por Heidegger, fue también olvidado o perdonado por los cristianos. En cambio, la preocupación heideggeriana por el hombre como “caído en el mundo”, los temas de la culpa y el ser para la muerte justificaron la aceptación de su pensamiento por parte de algunos teólogos y filósofos protestantes —Paul Ricoeur—, judíos como

Emmanuel Lévinas y católicos, en especial los jesuitas más avanzados que creían rescatar, de algún modo, a su antiguo novicio. Al curso *Introducción a la metafísica* habían asistido dos jesuitas, Karl Rahner y Johannes Lotz, a quienes, en 1945, con escasa memoria de su anticristianismo de 1935, se los adjudicó como discípulos: “Basta con leer sus textos para reconocer de inmediato la influencia de mi pensamiento que tampoco niegan en ningún momento”.[\[272\]](#)

A la España franquista Heidegger llegó de la mano de los jesuitas, que lo usaban contra el ateísmo sartreano; fue adoptado, además, por los estudiantes falangistas alentados por el pasado fascista del maestro alemán. Incluso osaron vincular sus críticas al humanismo con las de Ramiro de Maeztu —*La crisis del humanismo* (1915)— y hasta encontraron, con mucha imaginación, ecos del pensamiento heideggeriano en los discursos de José Antonio Primo de Rivera. Siguiendo la tendencia, el más destacado filósofo del falangismo, José Luis Aranguren, dictó un seminario en 1951 sobre Santo Tomás y Heidegger.[\[273\]](#) Con gran ascendiente entre los falangistas, el filósofo y sacerdote Xavier Zubiri también presentó a Heidegger vinculado a la religiosidad.

Un caso aparte ha sido, en cambio, José Ortega y Gasset, un liberal agnóstico que intentó apropiarse del filósofo alemán, a quien conoció tardíamente en un viaje a Alemania en 1951. Lo reivindicaba pero, a la vez, advertía que el “ser en el mundo” heideggeriano había sido anticipado por el “yo y la circunstancia” orteguiano, de modo que el filósofo alemán venía a ser un continuador del sabio madrileño.

Su introductor en la Francia de posguerra fue Jean Beaufret, un católico, luego sacerdote, que, como Heidegger, alardeaba de su pasado campesino. De irreprochable actitud ante el invasor alemán, Beaufret sirvió al filósofo para exonerar su pasado y lo lanzó al público francés oponiéndolo al existencialismo ateo. Contagiado tal vez por el antiguo fascismo de su maestro, Beaufret terminó apoyando —en carta de 1978— al historiador revisionista Robert Faurisson, que pretendió convertir a Auschwitz en una mentira de los Aliados.

Por otro lado, como se ha dicho, estaba el interés de Heidegger por los místicos. En la época de *Ser y tiempo* lo habían atraído la mística de

Bernardo de Claraval y los místicos españoles del siglo dieciséis. Pero en particular lo apasionaban los místicos alemanes Jacob Böhme y Meister Eckhart. Este último era un teólogo medieval herético con ascendencias neoplatónicas y agustinianas, precursor de una teología negativa y propiciador del alemán como lenguaje filosófico, rasgo nacionalista continuado por Heidegger. Los románticos alemanes, en especial el último Schelling y después Schopenhauer, lo redescubrieron. Ya en el siglo veinte fue rescatado, al mismo tiempo, por los poetas Rilke y Maeterlinck. En 1923 Heidegger recibió alborozado la publicación de *Opus tripartitum* de Meister Eckhart.

El nacionalsocialista Rosenberg —*El mito del siglo XX*— vio en Eckhart la encarnación de Odín, dios que representaba el espíritu germánico en lucha contra la tradición judía y romana. Hermann Schwartz, otro nacionalsocialista esotérico, vinculaba en *Cristianismo, nacionalsocialismo y movimiento de fe* (1938) la mística de Eckhart con antiguos mitos nórdicos y a ambos con el nacionalsocialismo. Los místicos no estaban muy lejos del gnosticismo y Hans Jonas, por su parte, encontró antecedentes gnósticos en la enigmática filosofía heideggeriana.[\[274\]](#)

En la última etapa de su vida las inquietudes espirituales inclinaron a Heidegger al estudio de las religiones orientales; utilizó esos conocimientos, como ya lo habían hecho antes que él los románticos, para atacar al pensamiento racionalista occidental. En las largas horas inactivas de su proscripción entre 1946 y 1947 intentó la traducción al alemán de Lao-Tse y creyó comprender correctamente al filósofo budista D. T. Suzuki, porque “...esto es lo que he intentado decir en todos mis escritos”.[\[275\]](#) Por su parte, la escuela de budismo zen de Kioto, muy próxima durante la guerra al fascismo japonés, comenzó a ocuparse de Heidegger. Suzuki encontraba que la deidad —en tanto que pura nada— de Meister Eckhart coincidía con la doctrina del budismo zen, por lo que algunos filósofos como Reiner Schürmann creyeron en la posibilidad de vincular a Meister Eckhart, el zen y Heidegger.

No faltaron quienes interpretaron esta multiplicidad de fuentes religiosas del maestro como un rastro de ecumenismo que justificaría, por otra parte, el retorno a la religiosidad de algunos posestructuralistas neoheideggerianos. Sin embargo, Heidegger nunca dio ese paso, más bien sus escritos desautorizaban a quienes lo creyeron posible. Cuando

en el seminario de Zurich de 1951 le preguntaron si por Ser entendía Dios, contestó rotundamente: “El Ser y Dios no son idénticos y nunca intentaré pensar la esencia de Dios mediante el Ser (...). Si llego a escribir una teología, lo que a veces me tienta, entonces no aparecerá en ella la palabra ser”.

Fue consecuente con su idea de guardar silencio ante el tema de Dios, como lo expresó en la conferencia “Identidad y diferencia” (1957).

“Hoy en día, el que por medio de una larga tradición haya conocido directamente tanto la teología de la fe cristiana como la de la filosofía, prefiere callarse cuando entra en el terreno del pensar que concierne a Dios.”[\[276\]](#)

En otra conferencia, “Tiempo y ser” (1962), recomendaba en relación con el problema de Dios: “(...) renunciar no sólo a la respuesta, sino hasta la pregunta misma”.

Todas estas declaraciones desautorizan las expectativas de muchos devotos que especulaban con el retorno final de Heidegger a la religión. Su abandono de la filosofía tradicional no fue para pasar a formas místicas de la religiosidad sino a la poesía; aunque nunca sus escritos perdieron cierto aire de teología negativa.

No obstante, según contaba su discípulo Max Müller, cada vez que, en las caminatas, entraban en una vieja capilla se persignaba y se arrodillaba. Preguntado por esa costumbre, contestó que lo hacía porque allí donde había orado mucha gente estaba presente lo sagrado. Es plausible la conjetura de que, para él, la religión fuera un aglutinante comunitario, Dios como una simbolización de la comunidad, en ese sentido conducían sus reflexiones sobre el templo griego que fundaba la comunidad de los habitantes de la *polis*:

“Es la obra del templo lo que primero ensambla y al propio tiempo reúne en derredor de sí la unidad de aquellos caminos y accesorios en los cuales el nacimiento y la muerte, lo funesto y lo propicio, la victoria y el oprobio, lo perenne y lo caduco, adquieren la figura y el curso de la esencia humana en su habilidad. La imperante amplitud de esos accesorios abiertos es el mundo de esa nación histórica. De ella y en ella ese pueblo vuelve por vez primera a sí mismo para consumir su destinación.”[\[277\]](#)

En el breve ensayo “El misterio del campanario”, los recuerdos del sonido de las campanas de la iglesia en la aldea de la infancia lo llevaron al punto de identificar al Ser con el *Heimat*, hogar o país natural, cuando

sentía el último tañido “en el interior insondable del ser”.[\[278\]](#)

Otro de sus escritos sobre su pueblo natal —*Camino de campo*, 1949 — se demoraba en una romántica evocación del camino del pueblo, la montaña que desaparecía entre los bosques en el crepúsculo, cuya grandeza le permitía reconocer la presencia de Dios:

“La vastedad de todo lo que ha crecido y habita los alrededores del camino, dispensa mundo. Sólo en lo no dicho de su lenguaje Dios es Dios, según dice Meister Eckhart, el viejo maestro de lecturas y de la vida.”[\[279\]](#)

Esta remisión de la religiosidad a la comunidad le permitiría a Heidegger en sus altos años superar la religiosidad atormentada kierkegaardiana —la teología negativa— de su juventud y el neopaganismo antecatólico del período nacionalsocialista, reemplazándolos por un conservadurismo tradicionalista.

Visto de esta manera no es difícil inferir que no fue la fe el motivo de su cambio, sino la afirmación de los valores tradicionales. La Iglesia era concebida, tal vez, como expresión de dos conceptos que siempre le fueron queridos: el alma popular y la tierra de esa región alemana —la Alta Suabia profundamente católica— donde pasó su infancia. Después de haber separado al Ser inconmensurable tanto del hombre como de Dios y, en el período nacionalsocialista, someterlo al Estado totalitario, en sus años tardíos lo redujo al modesto papel de “ser nacional”. Ya en *Carta sobre el humanismo* empleaba la palabra patria “pensada en un sentido esencial, no patrioterio ni nacionalista, sino más bien desde el punto de vista de la historia del Ser”.[\[280\]](#)

Esta relación entre el terruño y la religiosidad traía ecos de Maurice Barrès para quien la Iglesia era, antes que una cuestión de fe, un emblema de la tierra y la tradición. Heidegger tenía algunos puntos en común con los nacionalistas franceses, aunque no hay ningún indicio de que los hubiera leído y menos aún citado por prejuicio nacionalista. Tal vez la coincidencia provenga de la común lectura de Dostoievski, que fue el primero en subordinar la religión al nacionalismo ruso, tal como lo expresaba su personaje Shatov.[\[281\]](#)

El parágrafo 251 del *Beiträge* es de neto corte dostoievskiano: “Un pueblo es un pueblo sólo cuando, en el encuentro de su dios, recibe asignada su historia de ese dios que lo fuerza por encima de sí mismo”.

[\[282\]](#)

La Iglesia, para todos ellos —Dostoievski, Barrès, Maurras y Heidegger—, era en última instancia una institución política y un emblema nacional, sin que esto involucrara la religiosidad en sí, ni siquiera la creencia en el Dios cristiano.

Frente a las ambivalencias de Heidegger, que puso especial empeño en no definir su posición ante el problema de Dios, todas las interpretaciones son válidas. Su discípulo Karl Löwith lo definió: “Jesuita por su educación, se volvió protestante por reacción, dogmático escolástico por su formación, pragmático existencial por su experiencia, teólogo por tradición y ateo como investigador”.[\[283\]](#)

En esa “teología secreta del Dios oculto”, según expresión de Gadamer,[\[284\]](#) o esa posibilidad abierta del “último dios” de sus escritos tardíos, está igualmente cercano o distante del teísmo, el ateísmo, el deísmo, el panteísmo, el panenteísmo, el politeísmo, el gnosticismo o el agnosticismo. Heidegger mantuvo esta ambigüedad hasta último momento: en sus exequias en la aldea natal según el rito católico —por su expresa voluntad— un sacerdote pronunció un responso pero, también a pedido suyo, en su tumba no se colocó una cruz sino una estrella, “la más lejana”.

4. EL PSICOANÁLISIS: ENTRE LA CIENCIA Y LA MAGIA

El habla de las sociedades urbanas, en la segunda mitad del siglo veinte, se impregnó del léxico psicoanalítico. Complejo, trauma, inhibición, castración, proyección, libido, edipo, sublimación, elaboración del duelo, lapsus, fueron usados frecuentemente en publicaciones, programas radiales y televisivos y por el hombre común, aunque desconociera, en muchos casos, su significación precisa. Un signo temprano de esta boga provenía del cine de Hollywood, siempre atento a las novedades. Ya en 1924 Freud había rechazado el ofrecimiento como asesor de la Metro Goldwyn Mayer, que lo creía “el especialista de amor más grande del mundo”.[\[285\]](#) *Spellbound* (Cuéntame tu vida, 1945), de Alfred Hitchcock, con imágenes de sueños diseñadas por Salvador Dalí, iniciaba el subgénero de *thriller* psicoanalítico.

En las universidades francesas y argentinas, durante las décadas del setenta y ochenta, la psicología, centrada en forma excluyente en el psicoanálisis, se convirtió en una carrera atractiva en medio de la crisis de las demás profesiones liberales.[\[286\]](#) La extrapolación del psicoanálisis a las facultades de literatura, filosofía y ciencias de la educación, así como el predominio de psicoanalistas en los organismos de salud mental del Estado y en las pericias psiquiátricas del sistema judicial fueron otras tantas causas de su difusión masiva.

De secta casi esotérica en el siglo diecinueve y comienzos del veinte, el psicoanálisis se transformó a mediados de ese siglo en un fenómeno masivo. Las causas de este brusco giro en el interés por el psicoanálisis han sido, entre otras, el surgimiento de una nueva clase media asomada tímidamente a lo moderno, curiosa por las ideas renovadoras, y la aparición simultánea de publicaciones que las divulgaba en forma

trivializada. La frivolidad y el esnobismo, característicos de toda clase en ascenso, las impelía a afirmar su estatus con el consumo ostensivo que incluía también los insumos culturales, entre ellos, la sesión psicoanalítica. En las reuniones sociales era de rigor preguntarse sobre el analista de cada uno, y aquel que no lo tuviera caía en el descrédito.

Otros factores incidieron también en la aceptación del psicoanálisis: hacia mediados del siglo veinte, la sociedad occidental asistía a profundos cambios en la vida cotidiana y muchos tabúes sobre la sexualidad caían. El auge del psicoanálisis fue una consecuencia más de esta situación, pero no su causa ya que, como veremos luego, no fue decisivo en los movimientos por la igualdad de los sexos y contra las discriminaciones.

Hacia finales del siglo pasado, el psicoanálisis comenzó a dar señales de agotamiento, momento inevitable de toda moda intelectual. Ya no fue el tema central en las reuniones sociales, ni noticia en los periódicos; pasó, en cambio, a engrosar el subgénero de los “fines”: fin de la metafísica, fin de la modernidad, fin de la historia, fin del hombre, fin de la política, fin de las ideologías. El fin del psicoanálisis era anunciado por la prestigiosa *The New Yorker* cuando uno de sus columnistas se preguntaba “¿Quién será el último en psicoanalizarse?” y por la igualmente acreditada *Time* al interrogarse en una tapa de 1993 “¿Freud ha muerto?”.

El psicoanálisis gradualmente volvió a ser lo que había sido antes del *boom*, un reducto cerrado, frecuentado por los propios psicoanalistas y los profesores y estudiantes de las facultades de psicología. Si en las postrimerías de la sociedad industrial, a mediados de siglo, la modernización fue la causa de su auge, no supo dar, en cambio, respuestas adecuadas al advenimiento de la sociedad posindustrial y global. La crisis de la familia tradicional, la inestabilidad de las relaciones afectivas, las formas inéditas de núcleos familiares, la incidencia en los niños de los medios de comunicación, la igualdad de la mujer, ya no admitían las interpretaciones estereotipadas del psicoanálisis.

Otros factores más acotados contribuyeron a esa decadencia, entre éstos la pérdida de la autoridad de la Sociedad Psicoanalítica Internacional y sus filiales locales ante las crecientes divisiones y subdivisiones de las distintas líneas, cada una de ellas dedicada a

desautorizar a las otras.

La crisis económica coadyuvó a la disminución de los pacientes privados, al auge de los tratamientos breves y la obsolescencia del psicoanálisis de larga duración o interminable. Así, el diván debió enfrentar la competencia de formas variopintas de terapias, muchas de ellas con propuestas mágicas o delirantes. Más de seiscientas escuelas surgieron desde mediados del siglo pasado: gestalt, de grupo, existencial, integrativo, funcional, haptonomía, psicometría, psicodrama, grito primal, análisis transaccional, morfoanálisis, análisis psicoorgánico, psicogenealogía, sofia-análisis, emet-análisis, logoterapia, *training* autógeno, *rebirth*, neurolingüística, análisis bioenergético, expresión corporal, terapia por el arte, métodos de relajación, fusionadas a veces con medicinas alternativas —fitoterapia, iridología, naturismo, sangrías, sofrología, energética transpersonal, auriculoterapia—, disciplinas espirituales —meditación trascendental, New Age, métodos de concentración de origen asiático, psicoanálisis tántrico—, expresiones de esoterismo y ocultismo —astrología diagnóstica, tarot, ritos chamánicos, curadores—. Algunas de estas variantes se mezclaban con formas adulteradas de psicoanálisis desfigurándolo hasta volverlo irreconocible.

El psicoanálisis perdió, además, adeptos por el lado opuesto, el de la ciencia. La genética, la neurobiología, la psicofarmacología, la psicología de base fisiológica dieron, para muchos, respuestas más eficaces y convincentes. El propio Freud había vislumbrado el porvenir de la farmacología:

“El futuro nos enseñará quizás a actuar directamente con ayuda de ciertas sustancias químicas, sobre las cantidades de energía y su distribución en el aparato psíquico. ¿Descubriremos tal vez otras posibilidades terapéuticas insospechadas?”.[\[287\]](#)

Estas predicciones de Freud se han cumplido en buena parte, pero los psicoanalistas actuales no vivieron estos cambios con la misma objetividad que el maestro. Por el contrario, molestos por la caída del prestigio y también de los ingresos económicos, lanzaron furiosos ataques contra la intromisión de la biología y la fisiología en la psiquis. En una repetición del lisenkismo de la era stalinista[\[288\]](#) y su denigración de la genética como “ciencia burguesa”, algunos psicoanalistas de izquierda vincularon el progreso de la biología con las

ideologías de derecha.

LOS DOS FREUD

El psicoanálisis fue el paradójico resultado de una ciencia —supuesta — inspirada en una literatura militantemente anticientífica. De esta combinación no estaban libres ni los científicos, porque el último ramalazo del positivismo confundió sus propias premisas al entrelazarse con la rebelión romántica que, a su vez, las había negado. Así, el biólogo Ernst Haeckel, muy leído en su época —también por Freud—, conciliaba el evolucionismo darwinista y lamarckiano con la filosofía panteísta de la naturaleza de los románticos y de Goethe. Freud, por su parte, se consideraba un heredero renovado del pensamiento dieciochesco de la Ilustración pero, al mismo tiempo, no podía dejar de ser un hombre del siglo diecinueve, desgarrado entre el romanticismo y el positivismo. Era, al fin, una mezcla rara, muy 1900, de poeta romántico y de sabio científico, desdoblamiento que ya habían observado Thomas Mann y Lionel Trilling.[\[289\]](#)

Su espíritu crítico, opuesto a todas las ilusiones y, en especial, a las religiones confrontadas con la ciencia —*El porvenir de una ilusión, Moisés y el monoteísmo*— señalaba al heredero de la Ilustración. Su amigo Oskar Pfister pensaba: “Su religión es en esencia el pensamiento dieciochesco de la Ilustración, en una forma orgullosa, nueva y moderna”.[\[290\]](#)

El lado científico de Freud provenía de su formación —propia del aire de los tiempos— en la medicina “fiscalista” y en el positivismo; de ahí que se propusiera hacer del psicoanálisis “una nueva ciencia natural” donde las “profundidades” de la psiquis se rigieran por las leyes de la naturaleza. (“Múltiple interés del psicoanálisis”). Un manuscrito inédito de 1895 describía ciertas correlaciones entre las estructuras cerebrales y el psiquismo, señalando que este último estaba determinado por partículas materiales o “neuronales”.[\[291\]](#) En 1920 continuaba aferrado a la necesidad de encontrar para el psiquismo fundamentos biológicos:

“Las debilidades de nuestra descripción del psiquismo desaparecerían sin duda si estuviéramos ya en condiciones de reemplazar los términos psicológicos por términos de

fisiología o de química.”[292]

Por otra parte, los psicoanalistas se han defendido de las imputaciones sobre el biologismo pansexualista alegando que su visión de la libido era un impulso no reducible sólo al sexo. Ese carácter omnicomprendivo acercaba la libido al alma romántica. Más justo sería, por lo tanto, acusar al psicoanálisis de panpsiquismo o espiritualismo total en contradicción con su biologismo. Después de todo, parecía denegar entidad al cuerpo acentuando el valor de los procesos psíquicos, rasgo típico de la filosofía romántica espiritualista de Schelling o Schopenhauer y a la vez próximo al *élan* vital de Henri Bergson.

El lado romántico de Freud procedía de novelistas, poetas y filósofos alemanes de esta tendencia como Carl Gustav Carus, que había relacionado tempranamente no sólo la sexualidad con la psiquis, sino el origen de las “enfermedades del alma” con las zonas más bajas de la naturaleza orgánica. El posromántico Schopenhauer —como ya hemos visto— le aportó sus extensas reflexiones sobre la sexualidad y el inconsciente. Un discípulo de éste, Eduard von Hartman —*Filosofía del inconsciente* (1869)—, admitía como su maestro que la sexualidad era una pasión ilusoria y además observaba que las asociaciones de ideas estaban orientadas por representaciones finales inconscientes.

Freud aceptaba su deuda con Schopenhauer en varios pasajes de su obra; en “Dificultad del psicoanálisis”, un breve ensayo de 1917, reconocía expresamente: “Podemos citar como precursores a eminentes filósofos, ante todo al gran pensador Schopenhauer cuya ‘voluntad’ inconsciente puede equipararse a los instintos anímicos del psicoanálisis”. Por ejemplo, en *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* (1931) señalaba la osadía del filósofo:

“Diréis quizás, encogiéndolos de hombros: esto no es ciencia sino filosofía schopenhaueriana, ¿y por qué un osado pensador no podría haber descubierto lo que luego confirmaría la investigación laboriosa y detallada?”[293]

Cierta reticencia a admitir ese influjo aparecía, en cambio, en un apunte autobiográfico donde atribuyó las similitudes a meras coincidencias:

“Las amplias coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer, el cual no

sólo reconoció la primacía de la afectividad y la extraordinaria significación de la sexualidad, sino también el mecanismo de represión, no pueden atribuirse a mi conocimiento de sus teorías pues no he leído a Schopenhauer sino en época muy avanzada de mi vida.”[294]

En cuanto a Nietzsche, había comprado las *Obras completas* en 1900, año de la muerte del filósofo, y le escribió a su amigo Fliess sobre qué esperaba encontrar en esa lectura: “(...) las palabras para lo mucho que sigue mudo en mí”. En una entrevista de 1930 lo reconocía también como a otro precursor del psicoanálisis:

“También he recibido mucho de la literatura y la filosofía. Nietzsche fue uno de los primeros psicoanalistas. Es sorprendente hasta qué punto su intuición se anticipó a nuestros descubrimientos. Nadie más ha sido tan profundamente consciente de la dualidad de las motivaciones de la conducta humana y de la prevalencia del principio de placer a pesar de constantes vaivenes. Su Zarathustra dice ‘La aflicción proclama ¡Muerte! Pero el placer anhela la eternidad, ansía la implacable, profunda eternidad’.”[295]

Sin embargo, al año siguiente se contradecía: “He rechazado el estudio de Nietzsche aunque estaba claro que en él iba a encontrar intuiciones muy similares a las psicoanalíticas”. [296] Asimismo, en un estudio autobiográfico confesaba que se abstuvo deliberadamente de leer a Nietzsche por temor a perder originalidad. [297] De todos modos, no hubiera podido evitar la impronta del filósofo amigo de su amiga Lou Andreas-Salomé, afecta a este tipo de relaciones triangulares e intermediaciones intelectuales.

La difusión del psicoanálisis no comenzó en los círculos médicos y académicos que, por el contrario, desconfiaban, sino en los ambientes literarios y artísticos donde la lectura de Schopenhauer y Nietzsche había preparado la recepción de Freud. De psicoanálisis hablaban en las cervecerías de Schwabing —el barrio bohemio de Munich— o los escritores ingleses del grupo Bloomsbury que, equivocadamente, creyeron hallar en Freud justificaciones para sus liberales hábitos sexuales y su combate contra la moral victoriana. El hermano de Virginia Woolf, Adrian Stephen, y su esposa, Karin Stephen, fueron psicoanalistas. La editorial Hogarth Press de Virginia y Leonard Woolf publicó las obras completas de Freud traducidas por James Strachey,

otro miembro del clan. Tanto él como su esposa, Alix Strachey, habían sido pacientes de Freud y eran, asimismo, psicoanalistas.

El psicoanálisis entró en París por vía del surrealismo. No es casual que estos neorrománticos trataran de buscar respaldo para sus ideas en el psicoanálisis freudiano. Desde sus inicios, André Breton creía compartir con Freud el gusto por los sueños y la asociación libre, pero se trataba de un amor no correspondido. Su visita a Freud en 1925 fue decepcionante; lo atendió con distancia y rehusó reconocer rastros de su doctrina en el arte y la literatura surrealistas.

Breton insistió en mantener la relación enviándole en 1932 su obra *Los vasos comunicantes*, que incluía la interpretación de uno de sus sueños. Pero Freud no admitía la idea de “vasos comunicantes” entre la realidad psíquica y la material. Incluso en 1937 Breton le propuso que se asociaran en la compilación de *Trayectoria del sueño*; Freud se negó a colaborar en ese proyecto con buenos argumentos:

“Una compilación de sueños sin las asociaciones agregadas, sin el conocimiento de las circunstancias en las que los sueños tuvieron lugar (...) semejante compilación para mí no quiere decir nada y no puedo imaginar lo que puede querer decir para otros.”

El jefe de los surrealistas terminó descreyendo en las posibilidades revolucionarias del psicoanálisis. En los “Prolegómenos” al *Tercer Manifiesto Surrealista* (1942) advertía sobre lo problemático del futuro de las ideas psicoanalistas y el peligro, una vez más, de “(...) convertir un instrumento ejemplar de liberación en un instrumento de represión”.

[\[298\]](#)

El lado científico de Freud trataba —a la inversa de los románticos y los surrealistas— de volver racional lo irracional y consciente lo inconsciente. Los objetivos de los románticos y sus continuadores fueron distintos y hasta opuestos a los de Freud. Éste intentó explicar la realidad a través de los sueños; los románticos y luego los surrealistas querían hacer de la realidad un sueño. Mientras el psicoanálisis trataba de que el hombre saliera de la infancia, los surrealistas proponían el retorno a la misma. Freud encontraba en los niños y en el hombre primitivo las claves para develar los misterios del inconsciente, pero estaba muy lejos de los románticos, los surrealistas y el arte de vanguardia cuando idealizaban el paraíso perdido de la niñez y la edad de

oro de los orígenes. Por el contrario, Freud descubría en estas dos edades —biológica y antropológica— un tiempo de angustias y profundas frustraciones.

El lado racionalista de Freud lo llevaba a no identificar lo inconsciente con lo irracional. Lo inconsciente sólo aparentaba ser irracional porque se desconocía cómo se articulaba su dinámica y el objetivo del psicoanálisis era precisamente descubrirla. El encuentro “médico y paciente” era un “conflicto entre el intelecto y las fuerzas del instinto”. Freud admitía la racionalidad oculta de lo irracional y la posibilidad, por lo tanto, de develarlo mediante procedimientos racionales.

“Ciertas insuficiencias de nuestro funcionamiento psíquico (...) y ciertos actos en apariencia no intencionales se revelan, cuando se los somete al examen psicoanalítico, como perfectamente motivados y determinados por razones que escapan a la conciencia.”

“Sé desde hace tiempo que es imposible pensar un nombre o un número cuya elección sea completamente arbitraria. Si se examina un número de muchas cifras compuesto de una manera en apariencia arbitraria, a título de diversión, o por vanidad, se constata invariablemente que en realidad está rigurosamente determinado, que se explica por razones que en realidad no habríamos considerado jamás como posibles.”[\[299\]](#)

Diversos textos dejaron prueba de su racionalismo heredero de la Ilustración, su creencia en el porvenir de la ciencia y en la irresistible superación de la magia y las religiones.

“Nuestro dios, Logos, no es quizá muy omnipotente y no puede cumplir sino una pequeña parte de lo que sus predecesores prometieron (...). Creemos que la labor científica puede llegar a penetrar un tanto en la realidad del mundo, permitiéndonos ampliar nuestro poder y dar sentido y equilibrio a nuestra vida. Si esta esperanza resulta una ilusión, nos encontramos en la misma situación que ustedes (las religiones) pero la ciencia ha demostrado ya con numerosos e importantes éxitos, no tener nada de ilusiones.”[\[300\]](#)

La preferencia de Freud por la razón sobre la irracionalidad, por la conciencia sobre lo inconsciente, predominaba sobre la opción contraria:

“Todo nuestro saber está ligado siempre a la conciencia. Tampoco podemos llegar a conocer lo inconsciente a menos que lo hagamos consciente.”[\[301\]](#)

“La voz del intelecto es apagada, pero no descansa hasta haber logrado hacerse oír y siempre termina por conseguirlo, después de ser rechazada infinitas veces. Es éste uno

de los pocos puntos en los cuales podemos ser optimistas en cuanto al porvenir de la humanidad, pero ya supone bastante por sí solo.”[302]
“...(la) mejor esperanza para el futuro...” era “el imperio de la razón”.
“Para cualquier analista constituye un triunfo el lograr que los procesos inconscientes se vuelvan conscientes.”[303]
“(reemplazar) los resultados de la represión por los del trabajo intelectual acorde con la *ratio*.”[304]

En carta a Albert Einstein, Freud imaginaba una república platónica donde el hombre hubiera “subordinado su vida instintiva a la dictadura de la razón”. [305]

El carácter científico que Freud quería imprimirle al psicoanálisis se veía desmentido por la organización de la sociedad psicoanalítica. En los primeros tiempos se parecía sobre todo a una logia, una especie de masonería, presidida por el jefe carismático, autoridad indiscutida y al que se debía obediencia estricta, cuidador de la ortodoxia doctrinaria y poseedor de un conocimiento de “iluminado” que no se compartía con el profano. El grupo inicial pasó a ser un “comité secreto” cuyos miembros se reconocían por los anillos que les entregaba el mismo Freud. La transmisión iniciática del conocimiento y la remisión al principio de autoridad los acercaba más a una secta esotérica que a una comunidad científica.

La metodología nada democrática de esta organización cerrada, al margen de la psiquiatría y de la medicina, incorporaba nuevos adherentes sólo después de ser sometidos al examen inquisitorial del análisis didáctico por uno de sus miembros. Además toda crítica era rechazada, no se admitían fracciones ni democracia interna; los disidentes —Adler, Jung, Steckel, Reich— fueron expulsados e implacablemente denostados como heréticos de una religión o de un partido totalitario. Esta práctica autoritaria resultó adversa para la aceptación de la Asociación Psicoanalítica en el resto de la comunidad científica y, en especial, en la psiquiatría pero, por el contrario, fue eficaz para su difusión y su larga supervivencia.

LO INCONSCIENTE

El tema del inconsciente es clave para señalar los límites entre

racionalismo e irracionalismo del psicoanálisis. Desde una perspectiva racional, el inconsciente —aunque parezca una tautología— es lo no consciente, o lo que aún no es consciente; es decir, se define por lo negativo: la ausencia, la carencia, la latencia. El uso mismo del artículo que antecede a inconsciente cambia su significado; antecedido por “el” resulta un sustantivo y refiere a una cosa concreta; el neutro “lo”, en cambio, limita su significado a designar aquello que no es consciente.

[\[306\]](#)

Freud parecía, por momentos, tener una concepción positiva del inconsciente; lo transformaba en una suerte de sustancia, de esencia, una categoría ontológica, una entidad autónoma y poderosa, el “otro yo”, un “homúnculo”, un doble, una persona dentro de la persona, que determinaría la conducta humana. En ese sentido, la teoría freudiana del inconsciente ha podido ser vista como una doctrina irracionalista que encontraba su antecedente en el “alma” de los románticos. Éstos daban al inconsciente un carácter orgánico, por eso algunos lo buscaban en el “aura”, en el “cuerpo astral” de los teósofos. Freud, demasiado científico para llegar a esos extremos, aducía que la topografía del ello era un modo de hablar y que el inconsciente no se localizaba en parte alguna del cuerpo. Sin embargo, en algún momento alentó la expectativa de encontrar en el cerebro la zona que le correspondería; pensaba que éste era “una provincia psíquica más que una cualidad anímica”.[\[307\]](#)

Fue frecuente también en los primeros tiempos del psicoanálisis el uso del término “subconsciente”, acuñado por Pierre Janet, y en este caso se aludía más explícitamente a una topografía. El subconsciente dejaba de ser una función para convertirse en un lugar, una especie de sótano. “Los profundos abismos” de Freud, repletos de animales peligrosos, coincidían con la gruta del tesoro de Jung, donde se alojaba la sabiduría ancestral de los pueblos.

El primero en desviar la teoría freudiana hacia una sustancialización del inconsciente fue Walter Georg Groddeck:

“Soy de la opinión de que el hombre está dominado por lo Desconocido. En él hay un Ello, algo maravilloso que regula todo lo que hace y le sucede. La frase ‘yo vivo’ es sólo condicionalmente correcta; expresa un pequeño fenómeno parcial de la verdad fundamental: el hombre es vivido por el Ello.”[\[308\]](#)

No pueden dejar de encontrarse en Groddeck similitudes con Jung, y

en el último párrafo un adelanto de Lacan. El ello de Freud se parecía al Ello de Groddeck, pero no era lo mismo.

Una nueva etapa del psicoanálisis fue el reemplazo de la división de la psiquis entre consciente e inconsciente por la tríada yo, ello, superyó. Este cambio, según Freud, procedía de sus observaciones realizadas durante las sesiones analíticas. Es más fácil conjeturar, sin embargo, que le fue sugerido por la lectura de *La República* de Platón, donde se encontraba una división del alma humana muy similar a la tríada freudiana. Para Platón existían los deseos concupiscentes —el ello en la jerga freudiana—, contrarios a las necesidades de la razón —el yo—, en tanto que la cólera consigo mismo —el superyó— aliándose con la razón trataba de controlar la desmesura de los deseos.[\[309\]](#)

En esta segunda etapa parecería que el inconsciente perdía su carácter de sustancia. Aunque la razón, enfrentándose con los deseos irracionales del ello y las imposiciones morales del superyó, era, para Freud, la más frágil de las aptitudes psíquicas, no obstante ofrecía la posibilidad de dominar lo irracional. Concebía al psicoanálisis como una herramienta que capacitaba al sujeto para develar las trampas del inconsciente y a la sesión psicoanalítica un “instrumento que capacita al yo para ampliar su conquista del ello”.[\[310\]](#) Contra algunos de sus sucesores —Jung o Lacan, que negarían la autonomía del yo ante el inconsciente— había tratado de someter el inconsciente al yo consciente: “Lo mejor que podemos hacer con él (paciente) es transformar lo que ha devenido inconsciente, lo que ha sido reprimido, en preconsciente, para rendirlo al Yo”.[\[311\]](#)

“(la pretensión del psicoanálisis) es fortalecer el yo, hacerlo más independiente del superyó, ampliar su campo de percepción y expandir su organización de modo que pueda apropiarse de nuevas partes del ello. Donde había el ello, debe haber el yo.”[\[312\]](#)

En *Inhibición, síntoma y angustia* (1926) se opuso a la pretensión de hacer de la debilidad del yo un pilar básico del psicoanálisis y se refirió implícitamente a las desviaciones en las que había caído Carl Jung:

“El Yo domina tanto el acceso a la conciencia como el paso a la acción contra el mundo exterior y en la represión ejerce su poderío en ambas direcciones, por un lado sobre la representación instintiva, y por otro sobre el impulso instintivo mismo. Surge aquí la

cuestión de cómo este reconocimiento del poderío del Yo puede conciliarse con la descripción que hicimos en nuestro estudio 'El Yo y el Ello' en el cual afirmamos que el Yo se hallaba tanto con respecto al Ello como con respecto al súper Yo en una relación de dependencia y describimos su impotencia y su disposición a la angustia ante ambos, revelando la trabajosa dificultad con la que mantiene su superioridad. Este asunto ha encontrado desde entonces resonante eco en la literatura psicoanalítica, siendo ya muchos los autores que acentúan insistentemente la debilidad del Yo con respecto al Ello, de lo racional con respecto a lo demoníaco, disponiéndose a convertir este principio en base fundamental 'de una concepción psicoanalítica del universo'." [\[313\]](#)

La concepción tripartita de la psiquis enfrentó a los psicoanalistas según la parte a la que dieran mayor o menor importancia. Anna Freud y Melanie Klein se quedaron con el superyó; Heins Hartmann, Ernst Kriess, Rudolph Loewenstein, Karen Horney, Erich Fromm y Erik Erikson con el yo. Jung y Lacan, cada uno a su manera, y desprendidos de la parte racionalista de Freud, optaron por el ello porque pensaban que era vano luchar contra aquello que constituía lo primordial del ser; más valía hundirse en el ello.

Freud trató, en cambio, de mantener un difícil equilibrio; su ambigüedad proveyó de argumentos a todas las posiciones. Oscilaba entre "la potencia del yo" y el yo como "pobre cosa", un yo débil y pasivo enfrentando las poderosas fuerzas del ello y el superyó. A veces pensaba que la razón no era más que una débil lucecita, y agregaba "pero ¡maldito el que la apague!". Nunca llegó a superar su propia contradicción entre el humanismo ilustrado de *El porvenir de una ilusión* —que reconocía un yo libre, activo, responsable, capaz de modificarse a sí mismo y, en consecuencia, cambiar la sociedad— y el pesimismo irracionalista schopenhaueriano de *El malestar en la cultura*, que aceptaba el mal como inherente al hombre y lo ilusorio de cualquier intento de mejorar la sociedad.

HISTORIA Y PSICOANÁLISIS

Freud significó un avance frente a la vieja psicología cuando abandonó al individuo aislado y lo concibió dentro del contexto familiar y en su relación con el padre y la madre. Pero, a la vez, sus límites estaban en tomar a la familia, las relaciones filiales y el Edipo como un modelo abstracto, fijo e inamovible, aislado del marco de una clase

social, una sociedad determinada y un período histórico. Las relaciones filiales —y el Edipo— difieren de acuerdo con los distintos estamentos aun en una misma sociedad. El niño percibe la clase social de sus padres desde muy pequeño: un padre humillado y sometido por su condición social o incapaz de ser el proveedor económico único o principal ve mellada su autoridad frente al hijo. Ésta tiene un significado que no es de naturaleza fisiológica ni sexual ni psíquica sino fundamentalmente social y económica. Entendido en ese marco, el complejo de Edipo queda reducido a la sociedad occidental y está limitado a un determinado período histórico, el de la vigencia de la familia nuclear compuesta por la pareja y pocos hijos convertidos en el centro de atención del hogar, tal como se dio en la sociedad victoriana, cuya moral predominó hasta bien entrado el siglo veinte.

La ahistoricidad de sus análisis le impidió a Freud advertir que sus casos remitían al único tipo de familia que él conoció: la burguesa de la Viena de preguerra. Antropólogos como Malinowsky habían demostrado la existencia de pueblos primitivos donde no se conocía el complejo de Edipo. Aun dentro de una misma sociedad, hasta mediados del siglo veinte, esas relaciones no habían sido idénticas. La represión de la sexualidad podía ser mayor o menor según se tratara de habitantes rurales o urbanos, o de acuerdo con las clases sociales; las clases altas tenían una doble moral, la clase media exageraba la rigidez y en las clases bajas había menor control. Era imposible, en consecuencia, estatuir un modelo general válido para todos los individuos o derivar las neurosis de la sexualidad insatisfecha, desechando el peso de la inseguridad que engendraban las represiones sociales de otra índole. En este aspecto tenían razón los culturalistas estadounidenses que acusaban a Freud de no tomar en cuenta los factores históricos y sociales en la formación de la psiquis.

Pero los errores freudianos no provienen sólo de la falsa universalización del complejo de Edipo. Cuando reducía el desarrollo de la personalidad de un individuo a sus experiencias infantiles, a los primeros cinco años, excluía todas las demás etapas igualmente importantes: la impronta que dejan el ingreso en el mundo del trabajo y el estudio, la situación económica, la ubicación social, las relaciones afectivas de la edad adulta, así como las circunstancias azarosas que, por lo general, alteran la incidencia de la infancia en el curso de la vida.

Freud intentó incursionar en la historia a través de la prehistoria — *Tótem y tabú*—[\[314\]](#) y la redujo a la antropología, porque su concepción del tiempo no era lineal, progresiva, irreversible sino circular, el tiempo del eterno retorno característico de las sociedades primitivas. La teoría de Ernst Haeckel, en boga hacia 1900, afirmaba que las fases del desarrollo individual —ontogenia— reproducían las etapas de la evolución de la especie humana —filogenia—, y estas ideas habían incidido en la obra de Freud. Asimismo, la teoría de Jean-Baptiste Lamarck, hacía tiempo descartada, sobre la transmisión de caracteres a través de las generaciones, estuvo a punto de ser incorporada al estatus del freudismo.

El psicoanálisis, a su manera, ha sido una variante del mito de los orígenes. Para Freud existía una “época primordial” donde todo se decidía: la primera infancia, es decir, el comienzo. La historia de la infancia era ejemplar para el resto de la vida; se volvía constantemente a ella a través del inconsciente y había que hacerla consciente mediante la sesión analítica. Este análisis era regresivo, no llevaba sino al pasado de los individuos y se contradecía con otra propuesta freudiana, progresiva, abierta hacia el porvenir, que iba de lo inconsciente a lo consciente, del mito a la historia.

Además, el regreso del individuo a la primera infancia era un reflejo del retorno a los orígenes de la humanidad, ya que el complejo de Edipo aparecía, según Freud, en los tiempos primordiales —la sociedad tribal— como consecuencia del asesinato ritual del padre o jefe de la tribu. La edad de oro feliz se transformaba, así en la edad trágica.

La interpretación psicologista de la historia dio argumentos al pensamiento de derecha para analizar los acontecimientos políticos del mundo moderno —la Revolución francesa o la rusa— como asesinatos simbólicos del padre que entronizaban a un nuevo padre.

Esta psicologización o psicoanalización de la historia social se complementaba con una sociologización de la psicología individual. Cada niño que nacía repetía el ciclo del parricidio original y el incesto, actos que regresaban desde el fondo de los tiempos con el consiguiente sentimiento de culpa. Los atavismos del hombre primitivo, transmitidos por herencia biológica, permanecían inalterables en cada individuo, aunque se alegara que el padre era sólo simbólico. Freud se mantuvo siempre adscripto al inconsciente individual, pero esta incursión a los

tiempos primitivos lo acercaba, peligrosamente, al inconsciente colectivo de Jung, contra quien había escrito justamente *Tótem y tabú*.

La alusión al pasado reforzaba el pesimismo freudiano sobre el progreso en la historia y las posibilidades de evolución de la sociedad humana. Un inconsciente —por fuera de la historia— que remitía a los orígenes de la humanidad configuraba un destino fatal que condenaba al hombre a una perpetua repetición y tornaba ilusorios el cambio y el progreso histórico.

LA SESIÓN ANALÍTICA

La técnica analítica mostraba una vez más la ambivalencia de Freud entre lo racional y lo irracional. Se presentaba como un método científico cuando describía la sesión analítica como la interpretación de observaciones cuidadosamente comprobadas y negaba toda posibilidad de adquirir conocimientos por medio de la intuición o la inspiración.

[315]

En cambio, se volvía irracional cuando trataba de llegar al inconsciente, superando las ilusiones de lo consciente e instaba al paciente a que no pensara, o a que dijera cualquier cosa. El sueño sustituía a la vigilia, el dejarse llevar de la libre asociación reemplazaba a la reflexión. En este punto Freud coincidía con la filosofía irracionalista y con los románticos, al considerar a la razón como un obstáculo para la espontaneidad instintiva y a ésta como el medio más adecuado para el conocimiento de uno mismo.

El desplazamiento de la razón por la libre asociación —técnica que, antes de Freud, había sido utilizada por el psicólogo inglés Francis Galton— y la interpretación de sueños, actos fallidos y lapsus, eran bases demasiado endebles para fundar una ciencia. La fatiga es con frecuencia la causa de actos fallidos y olvidos; los sueños no siempre responden a las interpretaciones freudianas o resultan contradictorios con éstas. Con pequeños incidentes se pretendía reconstruir la biografía de un individuo, aun de personajes del pasado, como Leonardo da Vinci, de quien poco y nada se conocía sobre su intimidad.

La arbitrariedad de las interpretaciones se mostraba precisamente en una de las más celebradas, *Un recuerdo de infancia de Leonardo da*

Vinci,[\[316\]](#) donde jugaba un papel importante la figura de un buitre —en la mitología egipcia era un ave de un solo sexo que se reproducía por el viento—. Freud había tomado el ejemplo de una novela rusa de Dimitri Merejovski, sobre la vida del artista, mal traducida al alemán y donde se confundía buitre por milano. Enterado luego de este equívoco, no modificó, sin embargo, su ingeniosa interpretación dando a los detalles reales poca importancia.[\[317\]](#)

Aun suponiendo que existiera una simbología de los sueños —en el borde de ese subgénero bajo de adivinación a través de los sueños— resulta arbitraria la elaboración de un vocabulario universal con un significado unívoco de los símbolos. Por lo general ofrecen interpretaciones muy variadas e incluso opuestas: para Freud el árbol, por su forma alta y erecta, simbolizaba lo masculino; Karl Abraham, en cambio, lo veía como femenino por el hecho de dar frutos.[\[318\]](#) Un jarro por sus formas cóncavas podía considerarse un símbolo femenino, pero el líquido que contenía lo transformaba en masculino y así podía recurrir a cualquier otra simbología.

Tanto los sueños como sus símbolos varían con las épocas, con las sociedades y con las circunstancias, es decir que tienen un contenido social, como lo han demostrado los antropólogos.[\[319\]](#) Hoy se sueña con extraterrestres con la misma frecuencia que antes se soñaba con ángeles. La manía interpretativa llevó a encontrar símbolos en todo, al punto que el propio Freud, ante la mirada maliciosa de alguien que lo veía sobar un cigarro, debió admitir que “a veces un cigarro no es nada más que un cigarro”.[\[320\]](#)

No ha sido extraño observar en el paciente la sugerencia del analista. Así como la Virgen sólo se aparecía a los creyentes y no a los escépticos, del mismo modo, señalaba Jacques van Rillaer,[\[321\]](#) los problemas de los pacientes de Jung encontraban su raíz en el abandono de la religiosidad; los de Adler en los sentimientos de inferioridad y la voluntad de afirmarse mediante compensaciones; los de Rank, en el deseo de volver al vientre materno, y los de Lacan soñaban y asociaban mediante juegos de palabras. Es llamativo que en los casos interpretados por Freud los sueños no dieran cuenta de situaciones de sexo explícito, pese a que éstas son frecuentes en el mundo onírico. En ese sentido, cabe suponer una omisión deliberada para forzar su teoría de los sueños como deseos censurados o reprimidos que reaparecían con un disfraz

simbólico.

La interpretación omnicomprendensiva que encontraba hasta en el acto más insignificante una causa oculta era un determinismo absoluto donde no tenían cabida ni el azar ni la libertad. Si el paciente llegaba tarde a la sesión por un atascamiento del tránsito, el analista, por lo general, no atendía esa contingencia y la interpretaba como una resistencia al análisis. Las posibles explicaciones alternativas que no servían para el análisis eran desechadas.

El procedimiento de la sesión analítica caía, de ese modo, en la circularidad o la falacia de la petición de principio. Se suponía que la existencia del inconsciente había de probarse a través de indicios que aparecían en los sueños y síntomas, pero éstos no se revelaban a primera vista y sólo eran observables en individuos sometidos a tratamiento. El criterio del éxito del psicoanálisis consistía en que el mensaje decodificado era posible sólo porque el analista sabía cómo funcionaba el inconsciente. Se suponía que ese conocimiento derivaba de la exploración de sueños y síntomas, no que la precedía. Pero la conciencia del paciente era incapaz de conocer el inconsciente por sí misma y necesitaba la intermediación del analista, era éste, en realidad, el que seleccionaba las asociaciones libres convenientes a su interpretación y que el paciente debía aceptar.

El caso del Hombre de los Lobos (Serguei Constantinovich Pankejeff) fue paradigmático de las arbitrarias interpretaciones de los sueños como expresión de las fantasías del propio Freud más que de las del paciente, al que trataba de convencer. Del fragmento borroso de un sueño infantil donde Pankejeff sólo recordaba haber visto a unos lobos blancos a través de una ventana, Freud deducía que la blancura de los lobos era la ropa interior de los padres, sorprendidos por el niño en el acto sexual. Esta situación lo habría llevado a experimentar, a la vez, los deseos de ser violado por el padre y el miedo a ser castrado después de haber descubierto que la madre no tenía pene. Si algo demostraba esta interpretación era la desbordante imaginación de Freud.

Mucho tiempo después, en una entrevista realizada por Karin Obholzer en 1970 —cuya publicación Kurt Eissler, director de los Archivos Freud, trató de impedir—, el Hombre de los Lobos confesaba sus dudas sobre las interpretaciones freudianas:

“No sé si los sueños han servido para aclarar algo de mi historia, nunca lo supe. Freud remite todo a la escena originaria que deduce de los sueños. Pero esa escena no aparece en mis sueños. Cuando, por ejemplo, toma los lobos blancos por pijamas o algo así, sábanas o vestidos, yo creo que eso está un poco agarrado por los pelos. Esa escena del sueño en la que se abren las ventanas y están mirando los lobos; de ahí su interpretación, no sé, pero creo que hay un largo trecho. Todo me parece un poco traído por los pelos.”[\[322\]](#)

Además, aclaraba que esa escena nunca había podido suceder porque en las casas de la burguesía rusa los niños dormían con las niñeras y no en la habitación de sus padres. Pero Freud tenía la respuesta preparada para esa clase de reparos: a los efectos del análisis, poco importaba que los hechos de la infancia hubieran ocurrido en la realidad, bastaba que éstos hayan sido imaginados por el paciente. No obstante, en este caso como en tantos otros, no era el paciente el que los imaginaba sino tan sólo el analista. Estos procedimientos, como veremos luego, serían asimilados por la teoría posestructuralista neonietzscheana según la cual no existen realidades sino únicamente interpretaciones.

Hay otro aspecto vulnerable de la sesión analítica: era el único tratamiento del cual el pago de honorarios formaba parte de la cura; se suponía que ese esfuerzo del paciente garantizaba su interés por la curación. Freud explicó las desventajas de las sesiones gratuitas en *La iniciación del tratamiento* (1915):

“Habremos de preguntarnos, además, si la ventaja que procura al enfermo el tratamiento gratuito puede compensar en cierto modo el sacrificio del médico. Personalmente me creo autorizado a formular un juicio sobre esa cuestión, pues durante diez años he dedicado una hora diaria y en algunas épocas, dos, a tratamientos gratuitos, guiado por la idea de eludir todas las fuentes de resistencia posibles y facilitarme así la tarea de penetrar en la esencia de las neurosis. Pero esta conducta no me proporcionó, en ningún caso, las ventajas buscadas. El tratamiento gratuito intensifica enormemente algunas de las resistencias del neurótico, por ejemplo en las mujeres jóvenes, la tentación integrada en la relación de transferencia, y en los hombres jóvenes, la rebeldía contra el deber de gratuidad, rebeldía procedente del complejo del padre, y que constituye uno de los más graves obstáculos a la influencia terapéutica. La ausencia de la compensación que supone el pago de honorarios al médico se hace sentir penosamente al enfermo; la relación entre ambos pierde todo carácter real y el paciente queda privado de uno de los motivos principales para tender a la terminación de la cura.”[\[323\]](#)

La cláusula del pago como garantía de la cura incurría en

contradicción: sólo la gente con buenos ingresos podía analizarse pero, a la vez, a éstos les significaba un esfuerzo menor, lo cual redundaría en una desventaja para la cura. Además, este requisito implicaba discriminación social al excluir del tratamiento psicoanalítico —antes de su aceptación por los sistemas sociales de salud— a quienes no podían pagar. Claro está que los analistas se las arreglaban para decir que, en realidad, no podían pagar quienes no querían curarse y que no trabajar lo suficiente para salir de la pobreza era, al fin, también un síntoma de neurosis.

¿TEORÍA CIENTÍFICA O SEUDOCIENCIA?

Freud no pudo permanecer ajeno al clima científicista del fin del siglo diecinueve ni a la influencia del positivismo biológico. Sin embargo el psicoanálisis no respondía estrictamente a los requisitos de la teoría científica. Destacados epistemólogos como Karl Popper, Ernst Nagel y Mario Bunge han negado validez científica al psicoanálisis. Además han reprochado a las teorías psicoanalíticas no estar sometidas a las técnicas de contrastación, estadística, medición de variables, inferencia de regularidades. Sus resultados estarían ligados a generalizaciones deducidas a partir de teorías vagas, especulativas, incontroladas y con frecuencia contradictorias, siendo muy difícil establecer una deducción que llevara de la teoría a los hechos. La imaginación y aun la fantasía son indispensables en la creación de teorías científicas, pero éstas deben ser luego puestas a prueba y corregidas o abandonadas si no logran ser corroboradas; esta segunda etapa no fue cumplida por Freud ni por sus sucesores. Freud se negaba a que el psicoanálisis fuera sometido a pruebas clínicas con grupos experimentales y de control para evaluar su efectividad. Así lo manifestó en carta de 1934 a Rosenzweig, que proponía el estudio experimental de la represión:

“No puedo atribuir mucho valor a esas confirmaciones porque la validez de las observaciones fiables sobre las cuales reposan esas aseveraciones las hace independientes de la verificación experimental.”

Se puede alegar que las argumentaciones de los epistemólogos podían ser igualmente aplicadas a las otras ciencias humanas pero había falencias que se referían específicamente al psicoanálisis. La teoría freudiana admitía algunos presupuestos —la transferencia y la resistencia— que la hacían inmune a toda crítica y volvían imposible la contrastabilidad de las hipótesis. La teoría de la resistencia usaba argumentos parecidos a los de la falacia *ad hominem*: desautorizaba las críticas al psicoanálisis como manifestaciones del inconsciente de quien las formulaba o las tomaba como mecanismos de defensa contra develamientos a los que se pretendía negar validez. Freud utilizó ese recurso para atacar a sus críticos y a las disidencias de Jung y de Adler: “La nueva verdad ha despertado resistencias afectivas, disfrazadas con argumentos que permiten refutar las pruebas favorables a la doctrina ofensiva”.[\[324\]](#)

La teoría de la resistencia permitía adecuar los resultados de la sesión analítica con los conceptos apriorísticos del psicoanálisis. Si se concluía que el paciente odiaba al padre, esto probaba el complejo de Edipo, pero el caso opuesto también lo probaba: el amor no era entonces sino una forma de ocultar los verdaderos sentimientos, de reprimir el odio. Del mismo modo, la heterosexualidad podía ser una homosexualidad reprimida o viceversa, la negativa era una afirmación encubierta. Todo valía, nada podía ser refutado ni tampoco comprobado. Además, el significado simbólico y el contenido latente llevaban a desfigurar los fenómenos manifiestos. Un ejemplo emblemático de este tipo de falacia fue el de Ernst Jones cuando en 1924 objetó la teoría del antropólogo Malinowski —acerca de la inexistencia del Edipo entre las tribus trobriandesas— alegando que el complejo de Edipo era universal porque el sistema matrilineal expresaba, de modo negativo, una tendencia edípica reprimida.

La teoría de la transferencia, por su parte, ofrecía el peligro de que el resultado de la sesión pudiera ser una proyección del analista con la complicidad del paciente; ya vimos cómo los sueños se adecuaban a la simbología psicoanalítica.

Freud era consciente de la importancia de la sugestión en la sesión; en 1925 reconocía: “Es totalmente exacto que el psicoanálisis trabaja por medio de la sugestión”, y en 1937 corroboraba: “Con frecuencia no se consigue llevar al paciente a que recuerde lo reprimido. En cambio, un

análisis bien llevado lo convence firmemente de la verdad de la construcción”. Afirmaciones de este tipo evidenciaban el abuso por parte del psicoanálisis de lo que en sociología se llama “hipótesis autocumplida”.

En el caso del pequeño Hans, Freud admitió que debió explicarle al niño asuntos sobre los que no tenía conocimiento, sugerirle pensamientos que hasta entonces no había dado señales de poseer y dirigir su atención en el sentido del resultado que se esperaba obtener.

Ernst Nagel atribuía el carácter no científico del psicoanálisis a que lo confuso de los conceptos e hipótesis freudianas hacía cuestionables sus deducciones. Por el contrario, Gregorio Klimovsky recordaba que Freud no desconocía que muchas teorías científicas, antes de haber llegado a ser rigurosas y nítidas, habían sido imprecisas y vagas. Convenía que así fuera porque, de ese modo, daban lugar a discusiones científicas que permitían corregirlas y hacerlas más precisas.[\[325\]](#) El paso del tiempo no le ha dado la razón a Klimovsky: el psicoanálisis es hoy más vago y embrollado que en sus comienzos, basta comparar la claridad de la escritura de Freud con la ilegibilidad de Lacan y los lacanianos.

Las ambigüedades de aquella prototeoría científica que tanteaba en un terreno desconocido, parecían haberse trastocado en una búsqueda deliberadamente enredada. Los desacuerdos entre las diversas teorías psicoanalíticas sirvieron a muchos analistas que se valieron despreocupadamente de unas y otras —a veces también entremezcladas con doctrinas no psicoanalíticas— adaptándolas a sus conveniencias y a ciertas características del paciente. Así la falta de rigor, la arbitrariedad y la improvisación aumentaron en proporción directa al crecimiento del número de analistas y pacientes. Siguiendo la corriente irracionalista del pensamiento contemporáneo, los psicoanalistas han ido abandonado las exigencias de conocimiento científico de Freud y se presentan como una alternativa a la ciencia supuestamente incapacitada para captar la compleja realidad humana.

Ha habido también por parte de los psicoanalistas cierta aversión a verificar el supuesto éxito de sus tratamientos. No se conoce el destino seguido por los muchos que han pasado por el diván. Se sabe, en cambio, el derrotero de algunos de los casos tratados por el propio Freud y no hablan precisamente a su favor.[\[326\]](#)

Del Hombre de las Ratas (Ernst Lanzer), considerado un éxito, se ignora qué le hubiera pasado porque murió prematuramente en la guerra, en cambio otros tratamientos famosos resultaron un fracaso. La legendaria Dora (Ida Bauer), protagonista de la primera cura psicoanalítica realizada por Freud entre 1900 y 1901 y fuente de numerosos artículos, libros y hasta novelas y piezas teatrales, debió volver a tratarse en 1923 con el médico personal de Freud, Felix Deutsch, que reconoció que no hubo una cura de los síntomas histéricos de Dora y, según escribió a su mujer, la psicoanalista Helene Deutsch, la paciente no hablaba bien de su análisis.[\[327\]](#) Además Freud ocultó siempre que la verdadera causa de la neurosis de Dora habían sido las intrigas y manipulaciones de un entramado familiar tan complicado y sórdido que parecía salido de un melodrama; si las calló era porque no concordaban con la teoría psicoanalítica.

El jurista Daniel Paul Scherer, otro caso célebre, después de un análisis *sui generis* basado en las memorias escritas del paciente, osciló entre períodos de delirio —con largas internaciones— y de restablecimiento espontáneo.

El Hombre de los Lobos estaba en 1926 peor que antes de analizarse.[\[328\]](#) Después de haber sido dado de alta por Freud y presentado como un éxito del psicoanálisis, el paciente necesitó tratarse intermitentemente durante toda su vida. Él mismo lo reconoció en el reportaje ya citado de Karin Obholzer en 1970: “Usted sabe, me siento tan mal, he tenido terribles depresiones últimamente. Usted pensará probablemente que el psicoanálisis no me hizo ningún bien”.[\[329\]](#)

Acerca de Emmy von N. (Fanny Moser), de donde derivó la invención de la escena psicoanalítica, Henri Ellenberger[\[330\]](#) reveló que la paciente nunca fue curada de su neurosis, tuvo una vida turbulenta y aun el diagnóstico había sido erróneo.

Sobre el primer caso de psicoanálisis infantil, el del pequeño Hans (Herbert Graf), en un agregado de 1922 al texto de 1909, Freud afirmaba que lo había vuelto a ver de joven y había superado sus traumas. No obstante, en *Memorias de un hombre invisible* (1972), Graf mostraba que, a pesar de su carrera exitosa como *régisseur* de ópera, no se había repuesto del choque infantil por la separación de sus padres y vivía atormentado por fracasos conyugales, causa de nuevos tratamientos psicoanalíticos.

Anna O. (Berta Pappenheim), presentada por Joseph Breuer y por Freud como paradigma de la cura por catarsis, origen del psicoanálisis, fue otra falsificación. Después del tratamiento, Anna O. (1880-1882) siguió conservando parte de sus síntomas y además se hizo morfinómana. El diagnóstico de histeria ocultó a Freud —siempre desdeñoso de las enfermedades físicas— que Anna padecía de tuberculosis. Sólo más tarde recuperó su salud mental no por obra de ninguna terapia psicoanalítica, sino por su compromiso en actividades humanitarias y en la militancia por los derechos sociales y el feminismo. Ella no reivindicó el tratamiento que la había hecho famosa, y se oponía a que las personas a su cargo se sometieran al psicoanálisis.[\[331\]](#)

El caso Anna O. no ha sido, por lo tanto, paradigmático de la cura analítica, pero sí de la manipulación que hacía Freud, y después sus continuadores, de las historias clínicas transformándolas en novelas de tesis que ejemplificaran su doctrina. También Anna O. fue un emblema de la posibilidad de salir de la neurosis no a través del psicoanálisis sino por una actividad que dio sentido a su vida.

Otras desastrosas “curas” psicoanalíticas se sucedieron. La psicoanalista estadounidense Ruth Brunswick y su marido Mark Brunswick se analizaban con Freud sin que disminuyeran los síntomas de sus respectivas neurosis; más aún, él se volvió alcohólico y ella morfinómana.

Lamentable fue el caso del psicoanalista estadounidense Horace Frink, que viajó a Viena en 1920 para analizarse con Freud. Allí conoció a otra paciente, una millonaria de su misma nacionalidad, de la cual se enamoró. Freud, rompiendo las normas que él mismo había impuesto, intercedió ante ambos para que se casaran y propuso a Frink que usara la fortuna de su nueva esposa en la expansión del movimiento psicoanalítico. Estuvo a punto, por ese motivo, de ser demandado por el ex marido de la millonaria por causar la ruptura del matrimonio. También ella le reprochó a Freud haberla manipulado y abandonó a Frink. A éste, por añadidura, el psicoanálisis no le había servido para salir de sus ataques de melancolía. No obstante, y por recomendación de Freud, fue designado presidente de la Sociedad Psicoanalítica de Estados Unidos, cargo que debió abandonar por su desequilibrio mental. A pesar de las frecuentes internaciones de Frink, Freud se negó a admitir el error de su diagnóstico: había confundido la locura con neurosis por

homosexualidad reprimida. En una conversación con Abraham Kardiner, Freud admitió que el psicoanálisis también podía hacer mal y le mostró dos fotografías de Frink: una antes de analizarse con semblante normal, otra después del tratamiento, con aspecto de trastornado.[\[332\]](#)

Los suicidios de los pacientes y de los analistas de la primera hora — Wilhelm Stekel, Herbert Silberer, Victor Tausk y en especial mujeres, Eugénie Sokolnicka, Tatiana Rosenthal, Clara Happel, Arminda Aberasturi— han sido numerosos, pero se los olvida.

El caso de Victor Tausk —ocurrido entre 1914 y 1919— fue muy particular: había sido introducido por su amante, Lou Andreas-Salomé, en el círculo psicoanalítico y se convirtió en un apasionado freudiano. Freud, sin embargo, rehusó tratarlo y lo derivó a Helene Deutsch, en cuyas sesiones el paciente recriminaba a Freud; la psicoanalista, a su vez paciente de Freud, le contaba en sesión las quejas de Tausk, por lo que aquél ordenó que dejara de tratarlo. Estas desventuras con el psicoanálisis tuvieron como consecuencia que Tausk terminara ahorcándose.

A raíz de esa muerte trágica, Freud escribió una carta a Lou Andreas-Salomé donde decía fríamente: “Confieso que no lo echo verdaderamente de menos. Hace ya mucho tiempo que lo consideraba inútil e incluso una amenaza para el futuro”.[\[333\]](#) La carta fue expurgada por Anna Freud en la edición de la correspondencia de su padre con Lou Andreas-Salomé.

Otro caso ha sido el de Marilyn Monroe, que se suicidó mientras estaba en tratamiento con la psicoanalista Marianne Kris, amiga de Anna Freud que, en esa ocasión, le escribió a su discípula:

“Estoy verdaderamente desolada por Marilyn Monroe. Sé exactamente lo que usted siente porque a mí me ha sucedido lo mismo con uno de mis pacientes, que tomó cianuro. (...) Uno repasa en su cabeza, de modo incesante, todos los hechos, para descubrir lo que habría podido hacer mejor y esto deja una terrible sensación de derrota. Pero ¿sabe usted?, pienso que en estos casos nos vence realmente una cosa más fuerte que nosotros y contra lo cual el análisis es un arma demasiado débil.”[\[334\]](#)

Un personaje curiosamente trágico fue el de la psicoanalista austríaca Hermine von Hug-Helmuth, que experimentaba con su sobrino, Rolf Hug, las teorías freudianas en 1924 y terminó asesinada por éste. Al salir de la cárcel en 1930, Hug intentó extorsionar a la

Sociedad Psicoanalítica Viena por haber servido de cobayo para las experiencias; la respuesta fue un consejo: analizarse, esta vez, con Helene Deutsch.

La von Hug-Helmuth había sido también protagonista de una superchería cuando publicó, en 1919, un escrito suyo de madurez haciéndolo pasar por el diario de una adolescente; logró engañar al propio Freud, que aceptó escribir un prólogo al libro, considerándolo una prueba de sus teorías sobre la sexualidad.

Un caso patético fue el de Melanie Klein, cuyas teorías habían desplazado el papel central del padre en el psicoanálisis por el de la madre; así el pecho reemplazaba al falo. Consagrada al psicoanálisis de niños, sólo actuaba de “madre buena” con sus pacientes; en la vida privada odiaba a su hija y era odiada por ésta. Después psicoanalista, Mellita Schmideberg, hija de la Klein, se dedicó a combatir el kleinismo.

Las relaciones entre los analistas y sus hijos adquirieron rasgos más complicados en otras circunstancias. Marie Bonaparte contaba en su *Diario* —28 de abril de 1932— que su hijo Pierre, príncipe de Grecia, le había enviado una carta proponiéndole el incesto. Al día siguiente, la princesa confesaba en su *Diario* que había superado su propia tentación de incesto acostándose con su amante, Rudolph Loewenstein, que, a su vez, era el analista de su hijo.

La escritora Anaïs Nin y su psicoanalista René Allendy infringieron otras barreras; las sesiones derivaron en masturbación mutua y en prácticas sadomasoquistas. Después de semejante tratamiento Anaïs se acostó con su padre, el pianista español Joaquín Nin, que durante el acto le dijo: “Trae aquí a Freud y a todos los psicoanalistas. ¿Qué dirían de esto?”.[\[335\]](#)

La Sociedad Psicoanalítica, preocupada por dar una buena imagen, ocultó en sus historias oficiales los escándalos o las frecuentes transgresiones a las reglas del psicoanálisis, como la prohibición de relaciones íntimas con pacientes, la intromisión en problemas familiares, así como los resultados frustrantes de las curas.

Los supuestos éxitos de las terapias analíticas tampoco probaban la bondad del psicoanálisis, ya que nunca se sabrá si la cura se debe al análisis o a otras circunstancias; es difícil conocer todas las variables que pudieron interactuar con el tratamiento.

La mayor parte de los pacientes que han pasado por el psicoanálisis

se muestran satisfechos, pero lo mismo ocurre con quienes optaron por otras formas de terapia, según muestran algunas encuestas, o por quienes siguieron las sendas extrañas de las curas esotéricas o la peregrinación a Lourdes. La respuesta positiva a cualquier terapia está sujeta a múltiples factores, la mayoría de ellos emocionales: la sugestión, el efecto placebo, el consuelo de la confesión, o la dosis de mejoría que provoca el hecho de que alguien se esté ocupando de uno; al fin, la consulta a la Madre María o a los curas sanadores también traía cierto alivio. En algunos casos se trata del rechazo del paciente a reconocer que ha estado perdiendo el tiempo o ha sido víctima de una estafa.

Los psicoanalistas, conscientes de sus limitaciones terapéuticas, rehusaron tratar a psicóticos, adictos o pacientes con perturbaciones graves; sus clientes preferidos fueron gente de clase alta, exitosos, con la suficiente cultura como para entender los códigos del psicoanálisis, con problemas livianos y de fácil tratamiento, a menudo personas ociosas y aburridas que toman la sesión como un entretenimiento y al analista como una compañía.

Digresión. Entre las décadas del setenta y el ochenta Buenos Aires fue una de las ciudades del mundo con mayor número de psicoanalistas y de psicoanalizados, y dado que, simultáneamente, la clase media porteña habitué del diván participaba —incluidos los psicoanalistas— de grandes muestras de delirio político colectivo, puede suponerse que se está ante una prueba de la ineficacia de la cura analítica. Un psicoanalista ortodoxo alegaría, con razón, que —a pesar de Jung— no existe el inconsciente colectivo. En los fenómenos de masas inciden, por cierto, los condicionamientos sociales, políticos y culturales; sin embargo, las respuestas a los mismos incumben a los comportamientos individuales y en éstos intervienen los inconscientes singulares, sobre los cuales, supuestamente, actúa el psicoanálisis.[\[336\]](#)

La extraordinaria difusión del psicoanálisis fue el resultado de un malentendido sobre sus supuestas virtudes curativas que, paradójicamente, no preocupaban demasiado a los padres fundadores. Freud prefería ser teórico antes que terapeuta, así se lo confesó a Abraham Kardiner: “Para hablar francamente, los problemas

terapéuticos no me interesan mucho (...) no tengo paciencia para atender a la gente mucho tiempo, me canso de ella”. El aburrimiento se convirtió en cierto momento en desprecio; Ferenczi le oyó decir que: “Los neuróticos son chusma, sólo buenos para mantenernos económicamente y para aprender de sus casos”.[\[337\]](#) En el mismo tono Anna Freud le aconsejaba a su padre: “No te dejes atormentar por los pacientes y deja que todas las millonarias sigan locas, no tienen ninguna otra cosa que hacer”.[\[338\]](#)

En algunos casos, Freud usaba a los pacientes, como cobayos, sabiendo que no podía curarlos; refiriéndose a Elfriede Hirschfeld admitía que, aunque no “tenía ninguna chance de ser curada, al menos el psicoanálisis debería aprender de su caso y extraer provecho de ella”,[\[339\]](#) y en otra carta a Jung de 1911, reconocía que era el “deber” de la señora Hirschfeld “sacrificarse por la ciencia”.

Ya desde sus comienzos, en un texto de 1919, Freud señalaba que el psicoanálisis no tenía ninguna necesidad de la cura para existir, sus conceptos podían elaborarse, volverse a inventar, criticarse y transmitirse por fuera de todo trabajo clínico.[\[340\]](#) En 1935 confesaba sus dudas sobre la posibilidad de llegar al final de un análisis y en “Análisis terminable e interminable” (1937) afirmaba que ningún análisis individual admitía darse por terminado; reconocía de ese modo, casi explícitamente, la imposibilidad de una curación. En *El porvenir de una ilusión* escribió que lo más aceptable ante esa limitación era “soportar con resignación”.[\[341\]](#) A la objeción de una paciente de que sus angustias dependían probablemente de las circunstancias y acontecimientos de la vida, Freud le contestó:

“No dudo que para el destino sería más fácil que para mí curarla, pero ya se convencerá usted de que ganaremos mucho si conseguimos transformar su lamentable situación histérica en un infortunio común.”[\[342\]](#)

En 1932 Freud admitía: “Nunca he sido partidario de la terapia” y en diálogo con Otto Rank —*Treinta años con Freud*— aceptaba: “Hay tres tareas imposibles, gobernar, educar, curar”. Freud tenía —como señalaba Phillipe Rieff— “la cansada sabiduría del curador universal que sabe que ninguna enfermedad puede curarse del todo”.[\[343\]](#)

Lo que se podía esperar de un análisis no pasaría de un alivio al

sufrimiento, una cierta resignación. Anna Freud proponía reforzar el superyó del niño y prepararlo para la infelicidad que le esperaba. Este nuevo estoicismo derivaba de que los impulsos del individuo —según la teoría psicoanalítica— eran inconciliables con las necesidades de la sociedad y que el “principio de placer” ineludiblemente debía sacrificarse al “principio de realidad”. El psicoanálisis intentaba cambiar los efectos —síntomas— sin tocar demasiado las causas —represión de los deseos—, y esta tarea imposible llevó a Freud a reconocer que la cura analítica estaba destinada al fracaso. Esto lo sabía desde el comienzo, cuando en una carta a Fliess del 21 de setiembre de 1897 confesaba “La decepción continua en mis esfuerzos por hacer llegar el menor análisis hacia una conclusión verdadera”.[\[344\]](#)

Pero como los individuos seguían viviendo, a pesar de todo, inmersos en el medio social, el pesimismo freudiano engendraba desviaciones de la ortodoxia que tendían irresistiblemente a prometer nuevas formas de salvación: el psicosocialismo de Adler, la revolución social a través del orgasmo de Reich, la religiosidad de Jung, la adaptación a la sociedad establecida de los culturalistas estadounidenses o la utopía de Fromm de cambiar la sociedad cambiando a cada uno de sus miembros individuales.

En los últimos tiempos, Lacan, que se aburría más que Freud de las sesiones —una de las causas del arbitrario acortamiento de las mismas—, abandonó la pretensión de curar y sólo buscaba que el analizando se aceptara a sí mismo.

Los posestructuralistas, tan acérrimos enemigos de la ciencia médica, acentuaron el aspecto no clínico del psicoanálisis. Jacques Derrida propugnaba un psicoanálisis desvinculado de la salud:

“...indiferente a toda preocupación vinculada con la salud pública, más aún (...) y la cuestión es tan difícil como polémica, a toda preocupación de orden terapéutico, a la cuestión de cierta normalidad llamada en forma general ‘salud’ antes de darle la especificidad de salud pública.”[\[345\]](#)

Este cambio de los objetivos de la sesión analítica en Lacan y en los posestructuralistas, así como el pesimismo de Freud respecto de la cura, rara vez son explicitados por los psicoanalistas, que se ganan la vida no como teóricos sino como terapeutas; más aún, han acentuado el aspecto técnico y clínico al margen de las teorías —relegadas a las universidades

de filosofía y literatura— convenciendo a sus pacientes, contra el pensamiento de los padres fundadores, de que el psicoanálisis cura.

EL MITO DE LA LIBERACIÓN SEXUAL

Freud construyó su propio mito —cultivado reverencialmente por sus adeptos— del genio solitario que enfrenta la hostilidad de la ciencia de su época. Como ha mostrado Ellenberger,[\[346\]](#) la realidad era otra, la carrera profesional de Freud no fue obstaculizada por sus ideas supuestamente revolucionarias sobre el sexo, y las mayores dificultades que tuvo en su vida fueron debidas al antisemitismo.

Si bien en la sociedad del novecientos seguía predominando la moral victoriana, en los medios científicos el interés por la sexualidad estaba a la orden del día. Antes que Freud, o simultáneamente, Richard von Krafft-Ebing, Albert Moll, Havelock Ellis y Magnus Hirschfeld, entre otros, hablaban de libido, sexualidad infantil, bisexualidad, homosexualidad, fetichismo, zonas erógenas, autoerotismo, sadomasoquismo, narcisismo y temas similares que se volverían luego patrimonio del psicoanálisis. Havelock Ellis comenzó a publicar su monumental *Estudios sobre la psicología del sexo* en 1897, cuando no existía el psicoanálisis. El polémico *Sexo y carácter* (1903) de Otto Weininger fue uno de los mayores éxitos editoriales de la época. La literatura de ficción —Arthur Schnitzler, Marcel Proust—, el teatro —Franz Wedekind— y hasta la pintura —Klimt—trataban igualmente temas eróticos. El nacimiento de la sexología y la caída de los tabúes estaban en el aire de esos tiempos, y hubiera acontecido igualmente, aunque no del mismo modo, sin Freud. El psicoanálisis, como señala Ellenberger,[\[347\]](#) no hizo sino sintetizar todas las ideas ya existentes y parcialmente organizadas. En cuanto al inconsciente aplicado a la psicoterapia, había sido experimentado por Pierre Janet bajo el nombre de “automatismo psicológico”. Después de todo, la primera obra importante de Freud, *Tres ensayos sobre teoría sexual* (1905), no causó demasiado escándalo y aun tuvo algunos comentarios elogiosos. El auge del psicoanálisis —en parte debido a su eficaz organización— logró borrar de la historia de la sexualidad a los precursores o contemporáneos de Freud, atribuyéndole a éste todos los descubrimientos y otorgándole

una originalidad absoluta.

Hacia la segunda mitad del siglo veinte se le asignó al psicoanálisis haber sido causa principal del movimiento de liberación sexual, acontecimiento que, probablemente, Freud hubiera desaprobado. Después de todo había exclamado: “¡Guay si los instintos sexuales quedasen en libertad! ¡El trono (de la civilización) sería derribado y la soberana pisoteada sin ninguna conmiseración!”.

No deja de ser curioso que el hombre tan preocupado por la sexualidad tuviera una vida sexual muy limitada: se abstuvo durante los cuatro años de noviazgo con Martha Bernays; durante los primeros nueve años de matrimonio sus relaciones fueron interrumpidas por los numerosos embarazos y a partir de los cuarenta años restringió su sexualidad porque desaprobaba el uso de preservativos y consideraba que la anticoncepción era psicológicamente dañina. Estos detalles biográficos muestran que si se aplicaran estrictamente los principios del análisis freudiano a su propia vida, podría deducirse que el descubrimiento —o la invención— del psicoanálisis fue una consecuencia de la insatisfacción sexual de su creador.

Escasos habían de ser sus aportes a la liberación de la mujer y a la despenalización de la homosexualidad, y, por consiguiente, tanto los movimientos feministas como los de gays y lesbianas señalaron las falencias de las teorías freudianas.

Freud y sus primeros seguidores fueron defensores de la familia tradicional, de la pareja monogámica, del papel estereotipado de la mujer como esposa y madre; adversarios, por lo tanto, del feminismo, de la libertad amorosa y de toda forma de sexualidad no convencional, a la que calificaban de “perversión”.

Consecuente con esta idea, en *Introducción al psicoanálisis* (1917) negaba que el psicoanálisis propugnara vivir sin trabas la sexualidad:

“Equivaldría esto a afirmar que se puede recobrar la salud viviendo sin restricciones la propia vida sexual. Si el tratamiento analítico implicase un consejo de este género merecería ciertamente el reproche de ser opuesto a la moral general, pues queriendo beneficiar al individuo, perjudicaría a la colectividad. Pero todo eso es absolutamente erróneo. El consejo de vivir sin traba alguna nuestra vida sexual no interviene para nada en la terapia psicoanalítica.”[\[348\]](#)

La teoría de Freud era dilemática: la represión de los deseos estaba en el origen de la neurosis pero, a la vez, la liberación de éstos provocaba la destrucción de la cultura. El asesinato del padre no significó para él — como para la antipsiquiatría— la crítica al orden social y el fin de la familia; al contrario, era seguido por el reconocimiento de la culpa, el duelo y el perdón. Oscilante como siempre, Freud creía, a la vez, en la necesidad del parricidio y en la sanción del mismo. Su actitud era más bien la de hallar el equilibrio entre satisfacción y represión, un compromiso entre deseos individuales y necesidades sociales, una vez más la vacilación entre el racionalismo ilustrado y el romanticismo irracionalista. De todos modos, estaba más cerca de los revisionistas neofreudianos estadounidenses que de los posteriores delirios dionisiacos de Bataille, Foucault y Lacan o de las teorías reicheana, marcusiana y sesentista.

Permaneció ajeno y aun hostil a los primeros intentos de liberación sexual que se dieron a fines del siglo diecinueve y comienzos del veinte. Fue indiferente a las interpretaciones sobre la homosexualidad de André Gide, Marcel Proust, Edward Carpenter, Havelock Ellis o Magnus Hirschfeld y su Instituto de Investigación Sexual de Berlín, destruido por los nazis. A diferencia de todos ellos, Freud distinguía entre sexualidad normal y perversa y consideraba a la homosexualidad como una forma de inmadurez, narcisismo y complejo de Edipo no superado. En las reuniones del llamado “comité secreto” de la International Psychoanalytical Association (IPA) realizadas en diciembre de 1921 se discutió sobre este tema y, con la oposición de Otto Rank, triunfó la moción de la mayoría, encabezada por Karl Abraham, de prohibir a los homosexuales ser psicoanalistas porque el análisis no los “curaba” de su “perversión”. Ernst Jones lo apoyó diciendo que, para el mundo, la homosexualidad “era un crimen repugnante, si uno de nuestros miembros lo cometiera nos traería un grave descrédito”. La IPA cumplió durante medio siglo esta decisión, aunque no fuera una regla escrita. Singularmente, la propia Anna Freud, conocida como lesbiana por su amistad íntima con la millonaria estadounidense Dorothy Burlingham, fue una de las principales opositoras al ingreso de homosexuales en la práctica del psicoanálisis. Más aún, contradiciendo todas las experiencias clínicas, sostenía que, mediante la cura psicoanalítica, el homosexual podía dejar de serlo.

Melanie Klein, por su parte, veía en la homosexualidad “la identificación con un pene perverso”, o bien un “trastorno esquizoide de la personalidad”. Los poskleinianos catalogaron al homosexual como un *borderline*, en los límites de la neurosis y la psicosis. Lacan, a su vez, definía al homosexual como “perverso en sí mismo” aunque lo igualaba a los heterosexuales ya que él veía una perversión estructural normal de la personalidad humana.

Contra la opinión de antipsiquiatras y foucaultianos, los psicoanalistas estuvieron, en la cuestión homosexual, más atrasados que los psicólogos, los psiquiatras y aun los médicos. En 1974 la Asociación Norteamericana de Psiquiatría y, al año siguiente, la de Psicología declararon que la homosexualidad no era una enfermedad mental y así lo reconoció también la Organización Mundial de la Salud. La Sociedad Psicoanalítica Internacional dejó en 1987 de considerar a la homosexualidad “perversión” para calificarla, confusamente, como una “parafilia”. Todavía en 1991 el psicoanalista Pierre Legendre[\[349\]](#) encabezó en París una cruzada en contra de las uniones civiles de homosexuales con el argumento de que provocaban la “desimbolización” del orden social. Es extraña la tradición homofóbica del psicoanálisis cuando el mismo Freud había mantenido en su juventud una amistad particular —tal vez un sentimiento homosexual reprimido— con Wilhelm Fliess, que predicaba la bisexualidad universal. El carácter de estas relaciones fue ocultado al punto que Marie Bonaparte pagó una suma importante —¿chantaje?— al poseedor de esa correspondencia que, muerto Freud, se publicó cuidadosamente expurgada por Bonaparte y Anna Freud.

A pesar de su adhesión personal a una vida estrictamente monogámica y heterosexual, Freud guardó silencio sobre el lesbianismo de Anna Freud, su hija preferida. Su discípula y amiga, la princesa Marie Bonaparte, toleró y aun protegió, a ojos vista, las relaciones homosexuales de su marido con un tío. Asimismo se le disculpó a Alfild Tamm, fundadora del psicoanálisis en Suecia y miembro de la IPA desde 1926, que viviera abiertamente con otra mujer. También los psicoanalistas ingleses James y Alix Strachey, de acuerdo con los hábitos de Bloomsbury, trasgrediendo las normas de la Sociedad Psicoanalítica, practicaron la homosexualidad.

Los liberacionistas, que tratan de rescatar con grandes esfuerzos a

Freud para su causa, exhiben como un trofeo la famosa carta de 1935 a la madre estadounidense de un homosexual donde la consolaba asegurándole que “no es nada de lo que haya que avergonzarse”. Sin embargo en esa misma carta persistía en su equivocada versión de la homosexualidad al atribuirla a “cierto colapso del desarrollo sexual”. Esta interpretación apenas condescendiente estaba, por cierto, muy lejos de la apreciación actual de la homosexualidad como un aspecto más del comportamiento sexual.

Freud fue igualmente conservador en sus ideas sobre la condición femenina. Cuando leyó *La opresión de la mujer* (1869) de John Stuart Mill donde hablaba, por primera vez, de la igualdad de los géneros, exclamó: “En ese aspecto Mill está simplemente loco”.[\[350\]](#) Alegaba que los sexos diferían por naturaleza y que sería deplorable cualquier cambio que tendiese a eliminar esas diferencias.

Algunas frases sobre la mujer escritas en cartas íntimas por el joven Freud testimonian su adhesión a la moral victoriana más convencional:

“También son completamente irresponsables las pretensiones de lanzar a la mujer a la lucha por la vida a la manera del hombre. Acaso debo yo que considero mi dulce y deliciosa amada...

Creo que todas las reformas legislativas y educativas fracasarán como consecuencia de que (...) la naturaleza decide el destino de la mujer al darle la belleza, el encanto y la bondad. No, en eso mantengo la vieja manera de pensar (...) La ley y la costumbre deben dar a la mujer muchos derechos de los cuales ha estado privada pero su situación seguirá siendo lo que siempre fue, la de criatura adorada en su juventud y mujer venerada en su madurez.”

“Lo más delicioso de cuanto el mundo puede ofrecernos: nuestro ideal de la femineidad.”

“La naturaleza ha forjado el destino de la mujer dotada de belleza, encanto y dulzura.”

“Si yo viese en mi dulce niña a una competidora, le diría (...) que la amo y le imploraría que se retirase de la lucha para refugiarse en la tranquila competencia de mi hogar.”

“Aunque no tengan el derecho al voto o capacidad legal, toda muchacha a la que un hombre besa la mano y por cuyo amor se atreve a todo, debería dejarlo todo por él.”[\[351\]](#)

A una de sus hijas le escribió: “Los jóvenes más inteligentes saben bien lo que deben buscar en una mujer: dulzura, alegría y la capacidad para hacer su vida más bella y más fácil”.

De acuerdo con su visión tradicionalista de la mujer, y contradiciendo su teoría de la ambivalencia de todo sentimiento, idealizó el amor materno como “la más perfecta, probablemente la más libre de

ambivalencia de todas las relaciones humanas”. Sin embargo la madre jugaba un papel secundario respecto del padre en sus historias clínicas.

Defensor de la autoridad de la familia patriarcal, la educación de sus hijos fue tan puritana como su actitud ante el matrimonio. En carta a Marie Bonaparte decía: “No me gustaría que mi hijo se divorciara o que mi hija tuviera una *liason*”. No incitó a su hija a seguir estudios universitarios, aunque, por otra parte, no se opuso a su ingreso y el de otras mujeres al círculo psicoanalista. Ninguna de las mujeres analistas de las primeras generaciones cuestionó la concepción reaccionaria de Freud sobre lo femenino; sólo lo hizo Karen Horney cuando rompió con el psicoanálisis ortodoxo y criticó la teoría fálica como una manifestación de la superioridad del varón sobre la mujer.

Desde su creación, la Asociación Psicoanalítica de Viena sostenía públicamente posiciones puritanas y sexistas. En sus *Actas* —primer volumen, sesión del primero de marzo de 1907— constaba que frente a un miembro que reivindicaba a la hetaira griega como modelo de mujer libre, Freud respondió acerca de la necesidad de poner “un freno a la libertad sexual”.

Un texto de 1908, “La moral sexual civilizada y la enfermedad nerviosa de los tiempos modernos”, hacía referencia a “la realidad indiscutible de la inferioridad intelectual de tantas mujeres”. El solo título de un artículo de 1925 implicaba toda una definición: “Las consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos”; ese mismo año Anna Freud leería un trabajo de su padre en la Asociación Psicoanalítica Internacional que hablaba explícitamente de la inferioridad femenina frente al varón.

“Cuando una mujer toma conciencia de la herida infligida a su narcisismo, desarrolla, a modo de cicatriz, un sentimiento de inferioridad. Cuando supera la relación entre su ausencia de pene y un castigo que se le inflige, comienza a compartir el desprecio que los hombres sienten por un sexo que les es inferior. (...) El superyó de una mujer no es jamás tan inexorable, tan independiente, tan desprendido de sus orígenes emocionales que el que reclamamos en un hombre (...) tienen un sentido de la justicia menos desarrollado que el de los hombres, les cuesta someterse a las grandes exigencias de la vida, sus juicios están frecuentemente influenciados por sus sentimientos de afecto o de hostilidad. (...) No debemos permitirnos distraernos de tales conclusiones por los argumentos de las feministas que quieren obligarnos a considerar los dos sexos como perfectamente iguales en posición y en valor.”

El capítulo “La femineidad” de *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* (1933) abundaba en descripciones biopsicológicas que avalaban la menor capacidad intelectual de la mujer frente al varón y recomendaba que se abstuvieran de ciertos trabajos porque interferían en el ejercicio de su específica función sexual: “la preparación intelectual” las inclinaría a “despreciar el papel para el cual están destinadas”.[\[352\]](#)

Otros párrafos dedicados a las mujeres eran igualmente elocuentes: “tienen poco sentido de la justicia”; “sus intereses sociales son más débiles que los de los hombres”; “es menor su capacidad para sublimar sus instintos”, viven en proximidad “con la herencia arcaica”.[\[353\]](#) Tampoco se privó de compararlas con las masas populares: el deseo profundo de la mujer era ser sometida y el de las masas encontrar quien las dominara.[\[354\]](#)

Desde el punto de vista psicoanalítico la sexualidad femenina le era desconcertante; así lo confesó a Abraham: “El aspecto femenino del problema es extraordinariamente oscuro para mí”,[\[355\]](#) llegó sin ironía a denominar a esa zona desconocida “el continente negro”. (*¿Pueden los legos ejercer el análisis?*). Sus equivocadas ideas respecto de la sexualidad de las mujeres, su incapacidad para comprender los deseos eróticos de ellas, lo llevaron a frecuentes fracasos en tratamientos con mujeres: el caso Dora fue típico. En las sesiones de análisis con mujeres era incapaz de ponerse en el lugar de ellas para comprender sus puntos de vista. También opinaba que el impulso sexual femenino era más débil que el del varón, sin tener en cuenta la incidencia que en la frigidez tenía la prohibición social del goce.

Observaba las funciones biológicas femeninas, entre éstas la maternidad, como limitaciones insalvables para la realización de la mujer en otros órdenes de la vida: “Es como si la ardua evolución hacia la femineidad hubiera agotado las posibilidades de la persona”. No es extraño entonces que Freud recomendara un psicoanálisis para las mujeres cuyo objetivo fuera la resignación a las exigencias de su naturaleza sexual y a la frustración de sus realizaciones personales (“Análisis terminable e interminable”).

La teoría de la mujer como varón frustrado y la envidia del pene, sustituida luego por el concepto más suave de la “ausencia de falo”, servía a la justificación ideológica de la inferioridad de la mujer. La envidia del pene, en todo caso, era explicable en los tiempos de Freud,

cuando —como lo señalara Simone de Beauvoir—[\[356\]](#) los privilegios otorgados al varón, el lugar que ocupaba como padre y su universal preponderancia, inducían a las mujeres al resentimiento.

La teoría del orgasmo vaginal como el único normal y la sexualidad clitoriana como un estadio inmaduro fue otra muestra de la identificación de Freud con muchos prejuicios de su tiempo. Él mismo había incitado a Marie Bonaparte a estudiar esas zonas de la anatomía femenina cuando le regaló el libro *Neger Eros* de Felix Bryk —editado en Berlín en los años treinta— sobre la privación del clítoris a las mujeres de una tribu de las laderas del monte Elgon. M. Bonaparte interrogó a viajeros y etnógrafos que habían tenido relaciones sexuales con mujeres mutiladas y en 1941 hizo investigaciones en El Cairo con algunas musulmanas que habían padecido ablaciones y con un ginecólogo egipcio que practicaba la escisión.[\[357\]](#) Ella misma llegó a someterse a una confusa operación para remediar su frigidez, sin obtener resultados.

Marie Bonaparte, la primera mujer psicoanalista, en su obra *La sexualidad femenina*, escrita bajo la mirada atenta de Freud, predicaba la mutilación del clítoris, hoy considerada abominable cuando la propician los fundamentalistas islámicos.

“En algunos casos en que la mujer se desvía de la normalidad y se detiene en la sexualidad clitoriana, esto se debe a la proximidad de la vagina y el clítoris, y en muchos casos, por lo tanto, conviene hacer una intervención quirúrgica para mejorar el cumplimiento de la función normal.”

Marie Langer, otra mujer psicoanalista, que llamativamente adhería a la izquierda, sostenía en su obra *Matrimonio y sexo* (1951), y lo acentuaba en la reedición corregida de 1964, que la sexualidad femenina sólo se realizaba plenamente en la maternidad, para la cual la libertad sexual era un obstáculo. El trabajo para la mujer, por lo tanto, era algo complementario. Sólo el varón sublimaba con sus ocupaciones; la mujer lo hacía a través de la maternidad y la libertad sexual la obstaculizaba. Estos argumentos también los utilizó para expresarse contraria al uso de la píldora anticonceptiva.

La línea prejuiciosa y sexista de las mujeres psicoanalistas fue continuada por la papisa del lacanismo, Françoise Dolto, que en *Psicoanálisis y pediatría* (1971) y en *La causa de los niños* (1985) condenaba todavía la sexualidad clitoriana:

“Es de la mayor importancia que la niña haga el duelo de sus fantasías masturbatorias clitorianas. La solución feliz consiste en la aceptación de la vagina. En los casos en que la zona vaginal erógena se convierta en el centro de las emociones libidinales de la niña acompañadas como lo están por sus fantasías edípicas, asistimos a un desarrollo afectivo y cultural despejado.”[\[358\]](#)

Del mismo modo hablaba de la inferioridad moral de las mujeres y las comparaba con los niños:

“El yo de las mujeres en la mayoría de las ocasiones es más débil que el de los varones. (...) Su superyó es rudimentario, salvo en los casos de neurosis. (...) Es porque no tiene superyó —porque tiene menos—por lo que la mujer aparece ‘llena de gracia’ es decir de presencia. Obsérvese que el niño que no tiene superyó está también lleno de gracia.”
(*Psicoanálisis y pediatría*, 1971)

Las reaccionarias teorías sobre la condición femenina de Marie Bonaparte, Marie Langer y Françoise Dolto hacen pensar que una mujer analista o partidaria del psicoanálisis no es sino una contradicción en los términos, algo así como un judío antisemita.

Estas posiciones teóricas lograron que el psicoanálisis no tuviera relevancia en el movimiento feminista de los años sesenta y setenta; más aún, sus principales pensadoras fueron críticas de Freud.[\[359\]](#) *La mística de la feminidad* (1963), de Betty Friedman, figura liminar del movimiento feminista, atacó la teoría freudiana de la “envidia del pene” y su idea de la mujer basada en el estereotipo patriarcalista.

Las obras fundamentales sobre el conocimiento de la sexualidad y que más contribuyeron al cambio de comportamiento hacia mediados del siglo veinte han sido ajenas, cuando no contrarias, al psicoanálisis. Alfred Kinsey, el autor de *El comportamiento sexual del hombre* (1945) y *El comportamiento sexual de la mujer* (1953), era un conductista que despreciaba a Freud. Simone de Beauvoir en *El segundo sexo* (1949) dedicó un capítulo a criticar la teoría freudiana sobre la mujer. William Howell Masters y Virginia Johnson —*La respuesta sexual humana* (1960)— demolieron la teoría psicoanalista sobre el orgasmo clitoriano.

FREUD, HOMBRE DE LETRAS

Ni teórico científico en el sentido estricto del término ni terapeuta ni

líder de la liberación sexual, entonces, ¿cuál es la disciplina, género o actividad que mejor corresponde a Freud?

Tal vez la clave de su personalidad haya que buscarla en su estilo moldeado con el de Goethe cuyo poema “Sobre la naturaleza”[\[360\]](#) le había impresionado al punto de señalarle su propio camino. Cuando lo visitó el dramaturgo Henri Lenormand, le mostró en la biblioteca las obras de los trágicos griegos y de Shakespeare y le dijo: “Éstos son mis maestros”. No es extraño entonces que no recibiera un premio por su labor científica sino uno literario: el Goethe.

Sus aportes al conocimiento de algunos aspectos de la realidad humana fueron cercanos, más que a una investigación científica o a una reflexión filosófica, al de ciertas obras literarias. Sus descubrimientos psicológicos, sus hallazgos acerca del comportamiento humano —el narcisismo de la pequeña diferencia, por ejemplo— tienen cierto aire de familia con los aforismos de Schopenhauer o de Nietzsche, o de los moralistas franceses del siglo diecisiete, como las *Máximas* de La Rochefoucauld, donde se descubrían bajo comportamientos aparentemente virtuosos expresiones de instintos ocultos. No fue ajeno tampoco a los buceos del alma del teatro de su época —Henrik Ibsen o Franz Wedekind— y de la novela clásica del realismo psicológico de Stendhal, Balzac, Dostoievski, Meredith, T. Mann, Schnitzler o Proust. Uno de sus estudios más famosos se basaba en la novela neogótica *Gräfin* de Wilhelm Jensen.

“Mis historiales parecerían carecer del severo sello científico que se acostumbra y son leídos como fragmentos literarios”, decía Freud. Los famosos casos freudianos —Anna O., el Hombre de los Lobos, el Hombre de las Ratas, Dora, Schreber, el pequeño Hans, Leonardo o Moisés— han sido asimilados por el imaginario público a inolvidables personajes novelescos. En el relato de sus casos se encontraba la misma pasión del narrador por penetrar en la vida ajena y descubrir sus deseos secretos y la misma imaginación con que, a partir de unos pocos datos de un personaje real, armaba una enmarañada trama.

Estas contradicciones internas entre el literato y el científico eran admitidas por Freud, que cuando hablaba de su contemporáneo, el médico y escritor, Arthur Schnitzler, no podía eludir referirse a sí mismo:

“El desarrollo de Schnitzler es, en gran medida, paralelo al mío. Expresa poéticamente lo que yo intento definir científicamente. Aunque claro, Schnitzler no sólo es un poeta sino también un científico.”[\[361\]](#)

La obra de Freud forma parte de la gran saga de la familia burguesa y pequeñoburguesa de finales del siglo diecinueve y el temprano siglo veinte: “la novela familiar”[\[362\]](#) que abundaba en intrigas, conflictivos triángulos domésticos en las casas cerradas de una sociedad tradicionalista, represiva y patriarcal de un período histórico que ya ha entrado en el ocaso.

JUNG, PSICOLOGÍA ANALÍTICA Y MISTICISMO

Parecerá irrelevante agregar en un capítulo dedicado al psicoanálisis a quien, como Jung, prefirió llamar a su método psicología analítica, después de haber sido repudiado por Freud y todos los psicoanalistas ortodoxos. No lo es, sin embargo, si pensamos que Jung recorrió hasta el final uno de los posibles caminos abiertos por el propio Freud.

Éste había mantenido una actitud ambigua entre lo irracional y lo racional, entre el yo y el ello; en cambio, la desviación culturalista, iniciada por Alfred Adler, se inclinó a favor del yo y, en sentido contrario, Carl Gustav Jung subordinó el yo al ello, la conciencia a lo inconsciente, lo racional a lo irracional, lo individual a lo colectivo. Fue el primero que rompió abiertamente con la tradición ilustrada y eligió el irracionalismo como método. La etimología de la palabra persona —del griego máscara— era en sí misma una clave, ya que revelaba aquello que el sujeto quería hacer público y servía al ocultamiento del ser verdadero; de ahí el carácter superficial e inauténtico —para Jung— de este concepto.

Al apartarse de Freud, el psicoanálisis heterodoxo de Jung lo hacía también de la ciencia acercándose aun más al romanticismo. Una de sus fuentes era la *Filosofía de la mitología* (1857) de Schelling; según éste, el mito se realizaba en la conciencia humana y era a la vez una teogonía de la concepción del mundo.

El inconsciente colectivo jungiano —cuya fuente estaba en Carus— coincidía por cierto con la idea de los románticos que lo definían como región infinita anterior y superior a la vida individual. Ese inconsciente

colectivo se transformó en una “personalidad mayor”, un espíritu protector, un oráculo al que debía consultarse de acuerdo con las técnicas jungianas. En cuanto a su contenido, Jung lo redujo a los orígenes colectivos de la humanidad, compartiendo con los románticos su atracción por lo primitivo.

El inconsciente colectivo era una región oscura —“la sagrada noche primigenia tenebrosa”— donde el ser humano estaba en contacto con los misterios del cosmos, refugio de los arquetipos, los símbolos eternos. Las predisposiciones innatas heredadas por el hombre filogenéticamente se remontaban a los restos arcaicos de los recuerdos de la humanidad y, más atrás aún, a los protorrecuerdos y protofantasías de la época de los ascendientes animales —capas geológicas de quinientos mil años—. Ante éstos resultaban insignificantes los pocos milenios de vida civilizada o los aun menos años de vida individual. La neurosis, para Jung, provenía de la civilización y la razón, que habían alejado al hombre moderno del “pensar y sentir primigenios”, haciéndole perder las raíces, el contacto con el abismo maternal y telúrico al que siempre debería volverse. El alejamiento de los orígenes había sido, para él, la causa de los grandes males del mundo moderno:

“Alejamiento del inconsciente (...) significa carencia de raíces. Éste es el peligro (...) para el individuo aislado cuando a causa de la unilateralidad de algún ismo pierde la conexión con el abismo oscuro, maternal y terrenal del ser.”

La conferencia “El alma del hombre moderno” (Praga, 1928) sirvió a Jung para agregar al inconsciente de los orígenes, el infaltable ingrediente *volk* del nacionalismo populista alemán:

“...pues cada paso en dirección a una conciencia más elevada y amplia aleja de la participación mística originaria, enteramente animal y gregaria: el hecho de hallarse sumido en el inconsciente colectivo. Cada paso hacia adelante significa un giro en el proceso de alejamiento de ese regazo omniabarcador, materno, de la inconsciencia inicial en la que en gran parte se mantiene la masa del pueblo.”

Pensaba —también como los románticos— que la religión tenía una incidencia fundamental sobre la vida, por lo tanto la neurosis no estaba —como en Freud— en la represión de la sexualidad sino en el abandono de la religión. Escribió sobre las virtudes curativas de la vuelta a la

religiosidad:

“Al descender la vida religiosa ha aumentado considerablemente la neurosis (...) entre todos mis pacientes que han remontado la mitad de la vida, es decir más de treinta y cinco años, no hay ni uno solo cuyo problema básico no sea el de la actitud religiosa. Si todos adolecen en última instancia de que han partido de lo que las religiones vivas han dado en todo tiempo a sus creyentes ninguno está realmente curado mientras no recobre su actitud religiosa, lo que naturalmente nada tiene que ver con la conformidad o la pertenencia a una Iglesia.”[\[363\]](#)

Junto a la religión, el arte ligaba a Jung con los románticos. El artista —según él— tenía una visión especial que le daba acceso al mundo de los símbolos y los arquetipos. El arte auténtico “no nos recuerda nada de la vida humana vulgar sino más bien sueños, temores nocturnos y los recovecos oscuros de la mente que percibimos a veces con recelos”, opinaba en franca oposición a los teóricos del realismo en el arte.

Lo atraían el esoterismo y el ocultismo —otro rasgo parareligioso de Jung—, se interesaba por la clarividencia, la astrología, la alquimia, también estudiaba los horóscopos y los signos del zodiaco para establecer correlaciones con los caracteres psicológicos. “El encuentro con la alquimia fue para mí una experiencia decisiva”, confesaba en sus *Memorias*. En la transfiguración de los metales encontraba una analogía de la transmutación mística. *Psicología de la alquimia* (1944), *Psicología de la transferencia* (1946) y *Mysterium coniunctionis* mostraban su excesiva preocupación por estos temas.

Asimismo se interesó por el gnosticismo medieval y por las filosofías religiosas orientales, taoísmo, yoga; en el budismo zen lo introdujo Daisetz Teitaro Suzuki. Siempre que tomaba una decisión importante consultaba previamente el *I Ching* o *libro de las transformaciones*; había prologado una edición de ese texto de “sabiduría china”, comentando que “los pensamientos de los viejos maestros tienen para mí mayor valor que los prejuicios filosóficos de la mente occidental”.

Sus fantaseos lo llevaron al tema de los ovnis y, aunque no fue claro, admitía en *Un mito moderno. De cosas que se ven en el cielo* que, al ser un fenómeno reiterado en distintos puntos del planeta, podía vérselo como una muestra del inconsciente colectivo.

En menor medida se interesó por la filosofía, pero no resistió al influjo de los dos padres fundadores del irracionalismo: Schopenhauer y

Nietzsche. Del primero frecuentó sobre todo el *Ensayo sobre las visiones de fantasmas* (1851), y sus referencias a la clarividencia observada como “alegórica y simbólica” de una “realidad pasada” reforzaba su propia teoría de los “arquetipos”. Aprovechó el auge del nietzscheanismo nacionalsocialista para ofrecer seminarios sobre Nietzsche y *Zaratustra* (1934 y 1939) que le permitieron reconocer en el filósofo al descubridor de los antiguos cultos dionisiacos y a su obra como “uno de los primeros intentos, en los tiempos modernos, de regresar a la iniciación individual inmediata”.[\[364\]](#)

¿Qué quedó de Freud en la psicología analítica jungiana? Poco y nada, el inconsciente individual se transformó en inconsciente colectivo, los recuerdos infantiles en reminiscencias ancestrales, los factores psicológicos en biológicos y raciales, la sesión analítica en rito iniciático, el impulso sexual de la libido en una fuerza de la naturaleza que arrastraba anhelos tan antiguos como los orígenes de la humanidad.

Freud había sido un liberal, un heredero, aunque heterodoxo, de la Ilustración, formado en el mundo anterior a la Primera guerra mundial. Jung, en cambio, estaba inmerso en el clima intelectual neorromántico de la primera posguerra, sobre todo el de la Europa central, que preparó el advenimiento del fascismo.

El retorno a los orígenes contrapuesto a la decadente civilización moderna que predicaba Jung fue un tema recurrente en los filósofos alemanes de la época prefascista, adscriptos a la *kulturpessimismus*, [\[365\]](#) y del resurgimiento de los cultos neopaganos panteístas de los adoradores de la naturaleza, caldo de cultivo del surgente nacionalsocialismo.

La cultura anglosajona no ofrecía un marco apropiado para el desarrollo de este tipo de ideas, sin embargo, un caso aislado fue el de David Herbert Lawrence, que llegó al psicoanálisis a través de su mujer alemana, antigua amante de Otto Gross, un psicoanalista loco cercano a Jung. Estas influencias se vieron reflejadas en *Psicoanálisis e inconsciente* (1921) y *Fantasía del inconsciente* (1922), donde Lawrence exponía un psicoanálisis espiritualista opuesto a Freud y muy próximo a Jung en el intento de paganizar la figura de Cristo.

En la obra que marcó su ruptura con Freud, *Metamorfosis y símbolo*

de la libido (1912), Jung no tuvo inconveniente en citar a Houston Stewart Chamberlain, fundador del racismo y del antisemitismo moderno. Mucho antes de la aparición del nacionalsocialismo, Freud había advertido la incidencia del antisemitismo en Jung —único miembro no judío del grupo inicial de psicoanalistas— y se lo había señalado a Karl Abraham en una carta del 23 de julio de 1908:

“Presumo que el antisemitismo contenido de los suizos se vuelca un poco sobre usted. (...) Como judíos tenemos que dar pruebas de un poco de masoquismo, estar dispuestos a dejarnos lastimar un poco.”

Unos años más tarde, Jung demostraría que las preocupaciones de Freud no habían sido erradas. En un escrito, “El papel del inconsciente” (1918), arremetió contra el psicoanálisis de Freud y de Adler, apropiado, según él, sólo para los judíos, pero insatisfactorio para los alemanes ya que el inconsciente germano no tenía la misma raigambre. Admitía: “Combato toda psicología uniformizante, como la de Freud y Adler, por ejemplo, cuando pretenden la universalidad”.

Particularmente preocupado por establecer una línea diferente y “científica” entre la psicología aria y la judía, encontraba fundamentos en la influencia que la tierra ejercía sobre la psique humana. El judío —de acuerdo con Jung—, debido a su desarraigo histórico, había acumulado cultura pero perdido todo contacto con el suelo. Incapaz de crear una cultura propia necesitaba para desarrollarse “un pueblo anfitrión más o menos desarrollado”, tal el caso de los arios, que tuvieron “un potencial superior” al judío. Encontraba profundas similitudes psicológicas entre los miembros de una misma raza y las explicaba por la herencia de rasgos adquiridos —dogma de toda teoría racista— que Jung trasvasaba a la “memoria racial” del inconsciente colectivo. Estas teorías derivadas del evolucionismo lamarckiano ya habían sido descartadas por la ciencia.

Una carta a su discípula Constance Long de 1921, más allá del tono críptico y metafórico, insistía en el valor del “árbol con raíces” y en la debilidad de los que se nutren en las ideas ajenas a las de su “propia sangre”.

“Los dioses extranjeros son un veneno dulce, pero los dioses vegetales que uno cultiva en su jardín son nutritivos. (...) Usted no debería hacer de los árboles extranjeros un tótem.

Nadie la ayudará una vez que traspase los límites; pero debemos bendecir el lugar en que encontramos el comienzo de nuestras limitaciones. Más allá de nuestras fronteras no hay nada salvo ilusión y sufrimiento, porque uno llega a un país donde los espíritus de los antepasados y los hechizos no son los nuestros (...). ¿Por qué busca las enseñanzas extranjeras? Son venenos, no proceden de su misma sangre. Debería apoyarse en sus propios pies, pues dispone de una tierra rica debajo de ellos. (...) La verdad es un árbol con raíces. No son palabras. La verdad sólo crece en su propio jardín, no en otro lugar. Sólo los hombres débiles comen la comida de un extraño. Pero su pueblo necesita un hombre fuerte, un hombre que adquiera la verdad en sus propias raíces y de su propia sangre.”[\[366\]](#)

Michel Fordham, analista jungiano, contaba que Jung le había hablado en 1933 de la necesidad de diferenciar a los judíos:

“...los judíos eran diferentes de las demás personas y debían vestirse con ropa diferente porque si no es posible confundirlos con gente como nosotros (...) me preguntó retóricamente qué creía yo que hacían los judíos en el desierto durante cuarenta años. ¿Comer arena? Por supuesto, se alimentaban de las cosechas de otras personas hasta que se iban de allí.”[\[367\]](#)

En consecuencia, no permitía en esos años que ningún judío se integrase a su grupo ni que practicara el análisis jungiano.

El antisemitismo lo llevó al ataque del cristianismo por su origen judío. En carta de 1923 a su discípulo Oskar Schmitz se refería a esta religión como “una planta extranjera” injertada en “las antiguas tribus germánicas”:

“Al igual que los robles de Wotan, los dioses fueron derribados y un cristianismo totalmente ajeno (...) quedó injertado en nuestras cepas. El hombre germánico todavía sufre esta mutilación. (...) Debemos indagar en nuestro interior hasta encontrar lo primitivo porque sólo del conflicto entre el hombre civilizado y el bárbaro germánico alcanzaremos lo que necesitamos: una nueva experiencia de Dios.”[\[368\]](#)

Ideas como éstas le evitaron a Jung los escrúpulos para confraternizar con los nacionalsocialistas. En el número 3 de la revista de la Sociedad Médica Internacional de Psicoterapia —con sede en Zurich y de la cual era presidente— escribió en 1933, año del triunfo de Hitler, sobre la necesidad de no olvidar las diferencias entre la psicología germana y la judía.

“...las diferencias realmente existentes y reconocidas desde ya hace mucho tiempo por

las personas inteligentes, entre la psicología germana y la judía, no deberían borrarse. (...) Según he afirmado insistentemente, ello no implica una depreciación de la psicología semítica, tal como no la hay de la china cuando se habla de la singularidad del hombre del Lejano Oriente.”

También, por entonces, acusó a Freud y sus seguidores judíos de incompreensión del alma germánica:

“Freud no comprendía en absoluto la psique alemana, como tampoco la comprendían sus epígonos germánicos. El grandioso fenómeno del nacionalsocialismo que el mundo entero contempla con ojos asombrados, ¿los ha iluminado?”

No tuvo reparos en integrar a la Sociedad Médica Internacional de Psicoterapia a psicólogos alemanes controlados por los nazis y encabezados por el doctor Matthias Göring, primo del jerarca del Tercer Reich. Jung permitió publicar en el número de diciembre de 1933 de la revista de esta sociedad una declaración que establecía para los miembros de nacionalidad alemana la obligatoriedad de someterse a los principios del nacionalsocialismo. Estas actitudes fueron duramente atacadas por otros asociados democráticos. Imperturbable, Jung siguió manteniendo buena relación con los intelectuales fascistas, invitó a su Club Psicológico y a sus seminarios al especialista en hinduismo Jakob Wilhelm Hauer, de Tubinga, que había aclamado como “una nueva fase” el ascenso del nacionalsocialismo.

Entre 1933 y 1935 Jung tuvo una intensa actividad ligada al nacionalsocialismo: impartió seminarios en Berlín y pronunció numerosas conferencias en diversas ciudades alemanas. Durante uno de los seminarios, en junio de 1933, fue entrevistado por radio, habló de la hora del “Führer” y formuló conceptos despectivos para la democracia: “La conversación desorientada de la deliberación parlamentaria”. Según su discípula, Yolanda Jacobi, Jung, refiriéndose al nacionalsocialismo decía que “del caos nace el bien o algo valioso” a la vez que vislumbraba en ese movimiento “una precondition caótica para el nacimiento de un nuevo orden”.[\[369\]](#)

Una entrevista a Jung en la revista norteamericana *Cosmopolitan* (1938) registraba sus opiniones sobre Hitler, en quien veía una dimensión mágica antes que política, una especie de chamán que “refleja el inconsciente de los alemanes”. Aunque durante la guerra tomó

distancia del nazismo, no era fácil olvidar su entusiasmo inicial.

Jung transformó el psicoanálisis en una vía espiritual, en una filosofía religiosa de la que él era el profeta. La organización en forma de secta esotérica se consideraba depositaria de una sabiduría arcana —la “doctrina secreta” de nuestros antepasados prehistóricos— que él transmitía como gurú. Ernst Jones sostuvo que el suizo tenía el “complejo de dios”. El mismo Jung le daba argumentos cuando admitía que no había llegado a su doctrina mediante investigaciones científicas o razonamientos filosóficos sino a través de experiencias similares a la mística: “He tenido experiencias que son, por decirlo así, ‘inefables’, ‘secretas’, porque no pueden expresarse de modo adecuado y porque nadie puede comprenderlas”.[\[370\]](#)

En las primeras décadas del siglo veinte pululaban las sectas religiosas con fundamento pseudocientífico: la teosofía de Helena Blavatski, la antroposofía de Rudolf Steiner, el Instituto para el Desarrollo Armónico del Hombre de George Gurdjieff, el espiritismo pseudocientífico de Alexis Carrel. Frecuentadas por Jung durante su juventud, en ellas encontró fuente de inspiración para formar su propia secta que tenía también algo de la Orden Sagrada de los Caballeros del Santo Grial. Obtuvo gran éxito tanto entre la bohemia inconformista que se reunía en el pueblo suizo de Ascona como entre mujeres ricas y hastiadas de las clases altas norteamericanas. Edith Rockefeller, hija del magnate del petróleo, contribuyó en gran medida a la difusión mundial del jungismo. Cuando en los años sesenta las sectas ocultas volvieron a ponerse de moda en Estados Unidos, Jung devino uno de los maestros de pensamiento de la New Age.

La secta jungiana y su culto mesiánico tenían por fin redimir al mundo a través de un renacimiento espiritual y la creación de un “nuevo orden”, según palabras del propio Jung. El psicoanálisis inicial era irreconocible bajo esa mezcla de ritos místicos helénicos, neoplatonismo, gnosticismo, alquimia, zoroastrismo, yoga, misticismo de Meister Eckhart y Jakob Böhme, visiones de Swedenborg, diversas formas de ocultismo, evolucionismo biológico lamarckiano, neopaganismo nietzscheano, ideología *Völkisch*, panteísmo romántico alemán y filosofía de la naturaleza de Goethe, de quien Jung se creía la reencarnación.

5. EL ESTRUCTURALISMO: LÉVI-STRAUSS

El concepto de estructura, en su sentido más amplio, refiere a un conjunto donde los componentes están interrelacionados entre sí por ciertas reglas, de modo tal que la modificación de alguna de las partes implica la modificación del todo y la modificación del todo, la de sus partes. Este concepto es lo suficientemente polisémico como para retrotraerlo hasta Aristóteles y encontrarlo igualmente en la *Lógica* de Hegel, en Marx, en la teoría gestáltica —o psicología de la estructura—, en la sociología de Durkheim, en la epistemología genética de Jean Piaget, en la estructura topológica de la matemática moderna, en la teoría del campo de Kurt Lewin, en los historiadores de los *Annales*, en la fenomenología husserliana, en el sistemismo de Von Bertalancki, en la sociología funcionalista parsoniana, en la lingüística de Saussure y de la Escuela de Praga, en la antropología de Marcel Mauss y en otras corrientes todas muy distintas entre sí. En muchos casos ese término ha sido usado como sinónimo de “sistema”; así lo hizo el padre del estructuralismo, Ferdinand de Saussure, que nunca empleó la palabra “estructura”. La novedad de los estructuralistas franceses consistía en lo que Raymond Boudon llamó el “deslizamiento metafísico”,[\[371\]](#) es decir transformar una antigua noción metodológica en una concepción total del mundo y de la vida.

En cuanto a sus presupuestos, a pesar de las diferencias, más allá de los matices y aun a riesgo de caer en la enumeración caótica pueden señalarse una serie de dicotomías: el predominio —¿o hegemonía?— del inconsciente sobre la conciencia, la estructura sobre el sujeto, el significante sobre el significado, lo sincrónico sobre lo diacrónico, lo simbólico sobre lo real, la discontinuidad sobre la continuidad, el signo sobre el sentido, la forma sobre el contenido, la lengua sobre el habla, el texto sobre el contexto, el mito sobre la historia, la espacialidad sobre la temporalidad, lo invariable sobre el cambio, la particularidad sobre la

universalidad, la naturaleza sobre la cultura, la necesidad sobre la libertad, el relativismo sobre la objetividad.

El estructuralismo francés se originó a fines de los años cincuenta y comienzos de los sesenta; lo inició Claude Lévi-Strauss, cuando adaptó reglas de la lingüística al ámbito de la antropología. Luego fue extrapolado, de manera más exagerada, por sus continuadores, a la filosofía, la sociología, la psicología, la ciencia política, la mitología comparada, la semiótica, la estética, la crítica literaria, plástica y cinematográfica, además de incidir en doctrinas diversas como el marxismo y el psicoanálisis. Lacan aplicó la lingüística a la psiquis; Barthes a la literatura y a la moda; Althusser a la economía; el equipo de *Cahiers du Cinéma* al cine; Edmund Leach se aventuró a una interpretación estructuralista de la Biblia —*Lévi-Strauss en el jardín del Edén*— y hasta el director técnico del seleccionado francés de fútbol anunció una reorganización estructuralista del equipo.

Este nuevo paradigma ideológico y cultural impregnó el tramo final del siglo veinte no sólo en su país de origen sino en aquellos, como la Argentina, que seguían la tradición académica francesa. Fue un editor argentino, Arnaldo Orfila Reynal, un socialista pasado a la ultraizquierda, quien siendo director del Fondo de Cultura Económica de México y por recomendación de su mujer, la antropóloga francesa Laurette Séjourné,[\[372\]](#) publicó las primeras obras de Lévi-Strauss y se convirtió en el difusor, en los países de habla hispana, del estructuralismo y después de los posestructuralistas desde su propia editorial Siglo XXI.

La boga estructuralista respondía, entre otros motivos, a los hábitos del mundo intelectual parisiense de imponer, cada tanto, nuevas modas intelectuales, cuando la anterior —en este caso la fenomenología y el existencialismo— estaba agotada. Hacia mediados de los años sesenta, el interés por la filosofía fue sustituido por el conocimiento de las ciencias formales —la lingüística— y de las ciencias sociales, en especial la antropología. La “conciencia”, vedette durante las tres décadas anteriores, se convirtió en *bête noir* y se la reemplazó por la inconsciencia de la estructura.

El estructuralismo nunca constituyó una escuela ni un grupo, salvo para sus adversarios y para los medios. Fue impulsado como una moda

por el periodismo cultural a partir del dibujo de Maurice Henry en *La Quinzaine Littéraire* del primero de julio de 1967, donde aparecían Lévi-Strauss, Lacan, Foucault y Barthes vestidos de indígenas. Asimismo, en el Salón de Pintura Joven de 1969 se exhibió un inmenso cuadro de estilo realista con un texto aclaratorio: “Louis Althusser vacilando antes de entrar en la *datcha* de Claude Lévi-Strauss donde están reunidos Jacques Lacan, Michel Foucault y Roland Barthes en el momento en que la radio anuncia que los estudiantes decidían alegremente abandonar su pasado”.[\[373\]](#)

Lévi-Strauss hizo en 1985 su propio balance sobre el estructuralismo de los años sesenta: “Como se lo entiende, una moda parisina como las que surgen cada cinco años y que ha tenido su tajada quinquenal”. Tres años después esclarecía a Didier Eribon sobre ciertas características de las modas culturales francesas: “(...) el mundo cultivado en Francia es bulímico. Durante un tiempo hizo del estructuralismo su pasto (...). Esa moda pasó. Una moda dura entre cinco y diez años. Así van las cosas en París”.[\[374\]](#)

Los rasgos de los estructuralistas —como en cualquier otra doctrina muy generalizada— no se dieron por igual en todos los representantes de la escuela, y éstos tampoco tuvieron entre ellos buenas relaciones, aunque sus rivalidades no les impidieron, cuando fue necesario, apoyarse mutuamente para conquistar poder.

Para entender mejor el trato de los estructuralistas entre sí puede observarse que Derrida en 1966[\[375\]](#) separaba al deconstructivismo del estructuralismo, y más bien lo consideraba su opuesto. Ese mismo año, en un artículo —“Naturaleza, cultura, escritura”— publicado en *Cahiers pour l'analyse*, denostó a Lévi-Strauss, que le contestaría en otro número de la misma revista llamándolo “oso”; Georges Dumézil se desentendía diciendo: “No soy ni tengo por qué ser o dejar de ser estructuralista”.[\[376\]](#) Louis Althusser en carta a Michel Vernet (1963) calificaba a Lévi-Strauss como “el tipo más peligroso del momento” y en el prefacio a la edición popular de *Para leer “El capital”* (1968) negaba su relación con el estructuralismo, lamentando la confusión de haber sido identificado con esa ideología a la que catalogaba de moda filosófica. Roland Barthes en una entrevista de 1971 en *Tel Quel* abjuraba de su época estructuralista como de un “sueño cientificista”. Foucault decía en 1977: “No creo que se pueda ser menos estructuralista que yo”.

El padre fundador, Lévi-Strauss, antes de ser abandonado por sus continuadores, había excluido, a su vez, a muchos de ellos porque según él extrapolaban sus ideas tergiversándolas. Votó en contra del ingreso de Foucault al Collège de France y se negó a firmar en 1969 una petición a favor de Lacan cuando fue expulsado de la facultad. Se refería despectivamente a un “tic periodístico que asociaba el nombre de Lacan con el mío”.[\[377\]](#) No creía en la aplicación del estructuralismo a la filosofía.[\[378\]](#)

Acerca de la crítica literaria estructuralista, decía que era una especie de “ventriloquismo”.[\[379\]](#) También solía lamentarse del empleo arbitrario de la palabra “estructura” ya que se la “pegaba como una etiqueta sobre cualquier mercancía” y hasta se atrevió, en carta a Catherine Clement de 1970, a distinguir entre falsos y auténticos estructuralistas:

“Usted comprenderá que me parece extraño que se me pretenda extraer del estructuralismo y dejar como únicos exponentes a Lacan, Foucault y Althusser. ¡El mundo está al revés! En Francia hay tres estructuralistas auténticos: Benveniste, Dumézil y yo.”

Durante la entrega del premio Erasmo en Amsterdam en 1973 declaró aliviado: “El estructuralismo, afortunadamente, ya no está de moda desde 1968”.[\[380\]](#) Todavía en 1988, cuando Didier Eribon lo asociaba junto con Foucault, Lacan y Barthes a un fenómeno general, renunciaba a esa compañía e insistía sobre quiénes eran los verdaderos estructuralistas.

“Siempre me molesta porque esa amalgama carece de fundamento, no veo nada en común entre los nombres que usted cita. O mejor dicho, sí lo veo: son pretextos falsos. Siento que pertenezco a otra familia intelectual: la que han ilustrado Benveniste, Dumézil. Me siento también cerca de Jean Pierre Vernant y de los que trabajan a su lado. Foucault hizo muy bien rechazando la asimilación.”[\[381\]](#)

Su discurso en el Consejo de la Investigación Científica de Francia en 1968 le permitía despegarse de las generalizaciones rebuscadas de la antropología estructuralista, en las que, sin embargo, había sido el primero en incurrir. Olvidaba su propio uso de Saussure, cuando desautorizaba a quienes lo habían utilizado a él:

“(...) la moda que ha conocido el estructuralismo implicaba todo tipo de consecuencias molestas. El término ha sido prostituido, se han hecho de él aplicaciones ilegítimas, a veces incluso ridículas. No puedo nada contra ello. (...) Si me hubiera dedicado a explotar esa moda, probablemente me concederían un lugar mayor en el pensamiento contemporáneo pero al precio de unas complacencias para las que no estoy hecho.”[\[382\]](#)

“La palabra ‘estructuralismo’ ha sido tan degradada y víctima de tales abusos que se terminó por no saber qué quiere decir. Yo sigo sabiéndolo pero no estoy seguro de que les ocurra lo mismo a los lectores, especialmente a los lectores franceses. La palabra ha sido vaciada de su contenido.”

Contra las generalizaciones abusivas, se quejaba a Paolo Caruso:

“Mire, yo siempre he sentido cierta desconfianza cuando los filósofos, para extraer grandes interpretaciones generales, se apoderan de las tentativas tan prudentes o tan parciales que nosotros estamos haciendo en las ciencias del hombre, poco a poco y en ámbitos circunscriptos. En realidad tenemos una gran necesidad de liberarnos de estas filosofías.”[\[383\]](#)

Lévi-Strauss era, sin embargo, a medias inocente y a medias culpable de este malentendido; no había sido tan cauteloso y prudente como pretendía porque, por una parte, también él había recaído en el uso de las grandes generalizaciones en sus investigaciones antropológicas. Por otra, supo disimular su falta de solvencia en las cuestiones sociales, políticas, filosóficas y estéticas, y si incursionaba en esos temas se amparaba en su reconocida seriedad científica como antropólogo. Pero, aun en su propio oficio, sus mismos colegas señalaban que se basaba más en juicios apriorísticos que en observaciones directas y mostraron que *Las estructuras elementales del parentesco* (1949) —obra que le dio celebridad— abundaba en argumentaciones incomprensibles, en proposiciones no del todo nuevas o válidas y en ejemplos etnográficos cuyas evidentes falencias invalidaban la demostración empírica del razonamiento. Rodney Needham, prestigioso antropólogo de la Universidad de Oxford, señaló la total despreocupación de Lévi-Strauss por la ley de la causalidad.[\[384\]](#) En el mismo sentido Raymond Aron se percataba de que el método científico del antropólogo estructuralista tenía fallas que exigían “la elaboración del estatuto epistemológico del análisis estructural, elaboración a la que se niega”.[\[385\]](#) Francis Korn, discípula de Needham, observaba que no se sabía de qué eran modelo las categorías inconscientes postuladas en los análisis estructurales.[\[386\]](#)

Los estructuralistas obtuvieron la hegemonía del mundo intelectual no sólo a través de sus libros, sino de una feroz batalla por la conquista del poder universitario. Como la Sorbonne era un foco tradicionalista y conservador, comenzaron haciendo pie en universidades más modestas de provincia y aun en las de las antiguas colonias: Foucault en sus inicios dio clases en Túnez. El movimiento estudiantil de mayo del 68 en el que, como se verá luego, tuvieron poca intervención, les permitió, no obstante, pasar de la categoría de marginales a la de institucionales. La reforma universitaria que siguió a 1968 provocó el crecimiento de las nuevas disciplinas que habían puesto de moda los estructuralistas: la lingüística, la semiótica, el psicoanálisis. Con el ingreso de otros docentes adictos al estructuralismo, se hicieron dueños primero de la Universidad de Nanterre —cuna de los sesentayochentistas—, y después de dos instituciones parisinas canónicas, la École Normale Supérieure y el Collège de France, convertidas en bastiones de los modernos contra los antiguos, atrincherados en la vieja Sorbonne.

Althusser reinaba en la École Normale. Foucault le consiguió una cátedra en el Collège de France a Paul Ricoeur en 1970, apoyado por el grupo estructuralista —Lévi-Strauss, Georges Dumézil y Émile Benveniste— que ya se había enquistado allí. Cinco años después Foucault logró imponer a su amigo Roland Barthes, a pesar de que éste no gozaba del beneplácito de los académicos. Muy pronto se agregaría también Pierre Bourdieu, hecho que convirtió al prestigioso Collège de France en coto privado de los estructuralistas; de ahí en más fue difícil ingresar si no se formaba parte de la camarilla. Georges Balandier, antropólogo que no compartía las ideas del estructuralismo, fue marginado del Collège por Lévi-Strauss.

La Universidad de Vincennes se transformó en otro enclave de los estructuralistas. Foucault había sido nombrado director del departamento de filosofía y reclutó a sus amigos y también a todo aquel que compartiera sus ideas, entre ellos Gilles Deleuze, Michel Serret, Jean François Lyotard, Alain Badiou y Judith Lacan.

Aunque Lacan fue víctima de la burla de los estudiantes en su única intervención en Vincennes, consiguió colocar, mediante un golpe de mano, a su yerno Jacques-Alain Miller al frente del departamento de psicoanálisis e instalar al lacanismo como enseñanza oficial.

Sin embargo, la vida no fue fácil en Vincennes para la sagrada familia

estructuralista, porque en la universidad prevalecían los estudiantes de ultraizquierda —trotskistas y sobre todo maoístas— cuya agitación permanente hacía imposible toda enseñanza.

La institucionalización del estructuralismo y los posestructuralismos se debió no sólo a la habilidad de sus mentores sino también a una táctica exitosa de las instituciones académicas establecidas —europeas y estadounidenses— que, asimilando a los inconformistas, logró la trivialización de las ideas revolucionarias y el fin del movimiento de protesta estudiantil. El destino de las contraculturas fue terminar en culturas oficiales: las vanguardias acabaron en el museo, los estructuralismos en la academia.

ESTRUCTURA Y POLÍTICA

El contexto político no fue ajeno al auge del estructuralismo. Claude Lévi-Strauss, después de una ya bastante extensa y oscura carrera académica, conoció sus primeros éxitos masivos entre 1956 y 1958. Éstos coincidieron con el comienzo del derrumbe del mito estalinista, desatado por el informe Krushev en el XX Congreso del Partido comunista de la Unión Soviética, y el principio de disolución del bloque llamado “socialista” con las rebeliones polaca y húngara. Aunque no fueron los únicos, los petulantes intelectuales franceses, durante largos años y en contra de toda evidencia, habían confundido a Stalin con Marx y el sentido de la historia con el destino de los partidos comunistas. Ante el derrumbe del imperio soviético, en lugar de responsabilizarse por estos errores consideraron —hería menos su narcisismo— que no habían sido ellos sino la historia misma la equivocada o, mejor aún, creyeron descubrir que no había ningún sentido de la historia o, al fin, que no había historia en absoluto. Su escepticismo y su nihilismo estaban en proporción directa con la extasiada devoción de ayer. En esa particular circunstancia tuvieron a mano una doctrina que cuestionaba precisamente el concepto mismo de historia. El estructuralismo venía predispuesto, como esperando la demanda.

Al mismo tiempo que se disolvía el mito del estalinismo se originaron otros mitos políticos sustitutivos: el populismo tercermundista, el maoísmo y el guevarismo. Lévi-Strauss se apresuró a

aclarar que los regímenes tercermundistas eran una amenaza para las culturas primitivas peor que la colonización, pero el estructuralismo no intervenía, por cierto, en los hechos sino en la ideología, que suele ser contradictoria con aquéllos. En los círculos culturales tercermundistas, el terreno estaba también preparado para el recibimiento triunfal de la antropología estructuralista. Esta idealización de los pueblos primitivos exaltaba el “pensamiento salvaje”, impugnaba la universalidad y continuidad de la historia por considerarla “eurocéntrica”, negaba la idea de desarrollo evolutivo y de la consiguiente clasificación de las sociedades en atrasadas y avanzadas.

El relativismo cultural y la primacía de lo particular sobre lo universal dieron bases filosóficas al nacionalismo, al fundamentalismo, al populismo, a los primitivismos, así como a las distintas formas de antioccidentalismo: el orientalismo, la negritud, el indigenismo. Hubo pues una sutil, secreta, coherencia en esa mezcla de disciplinas académicas complejas —antropología, lingüística, semiótica— con movimientos revolucionarios cuyos portavoces eran profesores y estudiantes de universidades de elite que pretendían expresar a las masas analfabetas y primitivas, aunque éstas no pudieran entender sus complicados y arbitrarios razonamientos.

La rebelión estudiantil de mayo del 68 en París fue asociada *a posteriori* con los estructuralistas, quienes aprovecharon el prestigio de ese movimiento; sin embargo, poco y nada habían tenido que ver con el suceso. Foucault estaba en Túnez. Lévi-Strauss se mostró pesimista: “¡Se acabó! Cualquier proyecto científico queda aplazado hasta dentro de veinte años”.[\[387\]](#) Rápidamente trató de alejarse del centro de los acontecimientos: “Cuando percibí los chirridos, me retiré con distintos pretextos y los dejé que se arreglasen por su cuenta”.[\[388\]](#) En carta a Raymond Aron se refirió despectivamente al “infantilismo de las masas estudiantiles”.[\[389\]](#) Los estudiantes, por su parte, con un grafito escrito en el pizarrón de un aula de la Sorbonne: “Las estructuras no bajan a la calle”, demostraban el desdén que sentían por esa doctrina.

LA ANTROPOLOGÍA ANTIUNIVERSALISTA

La antropología evolucionista y universalista del siglo diecinueve

representada, entre otros, por Lewis Morgan fue cuestionada a comienzos del siglo veinte por el antropólogo alemán Leo Frobenius que introdujo en 1900 el concepto de “ámbitos o ciclos culturales” (*Kulturkreise*). Éstos fueron concebidos como unidades supraindividuales y antiuniversales, organismos autosuficientes que, según Frobenius, eran los verdaderos sujetos de la historia. Cada cultura quedaba así limitada a su espacio vital y su *paideum*, un espíritu propio del cual dependían las instituciones sociales y las costumbres. De esa manera antecedió en algunos años a la filosofía de la historia de Spengler —*La decadencia de Occidente* (1918)— con sus ciclos culturales cerrados e incommunicables. Frobenius y Spengler han quedado ligados en la historia de las ideas no sólo por las semejanzas —más allá de las discusiones teóricas sobre las influencias recíprocas— entre las antropologías culturalistas y las filosofías cíclicas de la historia sino porque, además, ambos formaron parte del clima cultural que preparó el advenimiento del nacionalsocialismo. Frobenius no vaciló en elogiar a Hitler en el prólogo de su *Historia de la civilización africana* (1933).

Por cierto, Lévi-Strauss se cuidaba de citar a estos autores desprestigiados en la posguerra; sin embargo, es posible observar en sus textos muchas coincidencias con ellos. Las estructuras levistraussianas eran círculos tan cerrados, herméticos e incommunicables entre sí como las culturas espenglerianas o los ámbitos culturales de Frobenius. Por otra parte, la atracción de Lévi-Strauss por los pueblos primitivos y su rechazo del mundo moderno se parecían demasiado a la oposición espengleriana de cultura versus civilización, incluso usaba esos términos con idéntico significado:

“(...) la noción de civilización que denota un conjunto de aptitudes generales universales y transmisibles cederá el paso a la de cultura, tomada en una nueva acepción, ya que denota un cierto número de estilos de vida particulares, no transmisibles.”[\[390\]](#)

La falsa antinomia civilización/cultura era una falsificación histórica porque desconocía que no sólo la civilización actual, sino toda civilización del pasado, ha tendido siempre a la universalidad, como lo mostraron fenómenos políticos —Alejandro o el Imperio romano— o religiosos, el budismo y el cristianismo. Las culturas particulares no pudieron evitar las influencias externas, la síntesis y la hibridación, en

tanto las que permanecían cerradas estaban destinadas a desaparecer como los mayas, que se extinguieron antes de la llegada de los europeos.

El particularismo excluyente de las culturas y el rechazo a la sociedad moderna acercaban el estructuralismo a la tradición alemana de la *Kulturkritik* o del *Kulturpessimismus*. Ese repudio a lo contemporáneo era compartido por muchos etnólogos y el mismo Lévi-Strauss lo reconocía: “Para muchos etnólogos y no sólo para mí, la vocación etnológica tal vez fue, en efecto, un refugio contra una civilización, contra un siglo en el que uno no se siente a gusto”.[\[391\]](#)

La antropología estructuralista no se interesaba por las similitudes existentes entre los hombres de distintas sociedades; por el contrario, según Lévi-Strauss: “La función del etnógrafo es describir y analizar las diferencias que aparecen en la manera como se manifiestan en las diversas sociedades y las del etnólogo es dar cuenta de ellas”.[\[392\]](#) Cierta deformación profesional inducía a estos antropólogos a observar únicamente las diferencias entre distintas culturas y, en consecuencia, compartían y fundamentaban una concepción del mundo afín al particularismo antiuniversalista:

“(…) que culturas apegadas, cada una de ellas, a un estilo de vida, a un sistema de valores, velen por sus particularismos; y que esa disposición es sana y nada patológica como se quería hacernos creer (…).”[\[393\]](#)

Así, oponiéndose a la antropología evolucionista, la estructuralista no se interesaba por el nivel de desarrollo de las culturas sino por lo que las diferenciaba entre sí: “La verdadera contribución de las culturas no consiste en la lista de sus particulares invenciones sino en la distancia diferencial que existe entre ellas”,[\[394\]](#) decía Lévi-Strauss. La importancia que daba a esas diferencias lo inclinaba también al relativismo cultural:

“(…) el relativismo cultural, que es una de las bases de la reflexión etnológica, al menos en mi generación y en la anterior (porque hoy hay quienes lo rechazan), afirma que ningún criterio permite juzgar en términos absolutos una cultura superior a otra (…).”[\[395\]](#)

Esta manera de mirar ciertos fenómenos implicaba negar la existencia de verdades objetivas y conceptos universales ya fuera en la

historia, las sociedades o el conocimiento; la conclusión era que cada cultura debía ser entendida de acuerdo con su propio sistema de valores.

“Habrá que admitir que en la gama de posibilidades abiertas a las sociedades humanas cada una ha hecho una cierta elección y que esas elecciones son incomparables entre ellas, son equivalentes. (...) Vivimos en numerosos mundos, cada uno más verdadero que aquel que lo contiene, él mismo falso en relación con el que lo engloba. (...) Ninguna sociedad es infinitamente buena pero ninguna es absolutamente mala.”[\[396\]](#)

Cuando el mundo marchaba hacia la mundialización, Lévi-Strauss, al insistir en su dispersión y fragmentación, mostraba lo inadecuado de su método para la comprensión de fenómenos contemporáneos:

“No hay ni puede haber una civilización mundial en el sentido absoluto que se concede a ese término, pues la civilización implica la coexistencia de culturas que ofrecen el máximo de diversidades entre sí.”[\[397\]](#)

DE LOS ROMÁNTICOS A LOS SURREALISTAS

La mayor parte de los temas levistraussianos: el retorno a los orígenes, el mito del buen salvaje, la cultura contra la civilización, se habían nutrido de los escritos de los prerrománticos —Herder y Rousseau— y de los románticos, de ahí que puede considerarse al estructuralismo como un neorromanticismo.

La concepción organicista o totalista del romanticismo opuesta al atomismo individualista liberal era, curiosamente, una forma de estructuralismo antes de tiempo. También éste tenía, aunque no lo aceptaran sus teóricos, un carácter organicista; aun cuando reconocía la interrelación de las partes, sin embargo, las subordinaba al todo.

A pesar de que Lévi-Strauss, molesto con el subjetivismo de los existencialistas, alardeaba de su método científico, paradójicamente estaba inmerso en el clima, nada propicio a la ciencia, de los románticos alemanes y, bien mirado, no dejaba de ser un continuador del simbolismo francés.[\[398\]](#)

Reconocía en Rousseau a su maestro de pensamiento: “Rousseau, el más etnógrafo de los filósofos. (...) Rousseau, nuestro maestro, nuestro hermano”.[\[399\]](#) Sin embargo, Rousseau era un pensador contradictorio,

en él se mezclaban el romanticismo y la Ilustración. Lévi-Strauss coincidía con el filósofo ginebrino en las teorías del retorno a la naturaleza y en las diatribas contra la sociedad moderna; nunca recordaba, en cambio, al demócrata autor de *El contrato social*. Fue más sincero en algunas entrevistas tardías al reconocer que se sentía más cerca del monárquico y católico Chateaubriand que del republicano Rousseau.[\[400\]](#)

La presunción de que, en los tiempos modernos, el paraíso perdido podía ser recuperado por breves momentos sólo ante la presencia de una obra de arte o el espectáculo de la naturaleza era de neto origen romántico. En las sociedades modernas donde, según Lévi-Strauss, primaba el “pensamiento domesticado”, el arte era el coto donde se refugiaba la espontaneidad del “pensamiento salvaje”.

Próximo a Schelling, Lévi-Strauss concebía el arte como la forma más alta del conocimiento y, en consecuencia, optaba por un pensamiento más de raigambre estética que intelectual.

“(…) si tuviese que buscar maestros del pensamiento probablemente me encontraría fuera de la filosofía; me referiría a Rousseau y a Chateaubriand —tanto como para citar a algunos—, es decir, a hombres que se han ocupado, sí, de problemas filosóficos y sociológicos pero que nunca los han disociado de ciertas preocupaciones de carácter estético, en fin, que nunca han pretendido que fuera posible reflexionar sobre el hombre a través de actitudes puramente intelectuales.”[\[401\]](#)

Cercano igualmente al posromanticismo de Schopenhauer, Wagner y Nietzsche, junto con ellos pensaba que la música era el arte por excelencia, porque su lenguaje hablaba a los sentidos y no a la razón por tratarse de una estructura despojada de significado y representación.

En *Mitológicas I* llegó al extremo de aceptar que “la música es el supremo misterio de las ciencias del hombre”.[\[402\]](#) Los títulos de los capítulos reafirmaban esa preferencia: obertura, tema y variaciones, sonata, sinfonía, tocata y fuga, finale. A la búsqueda de afinidades, encontraba las de la música y el mito, por ser ambos “máquinas para suprimir el tiempo”. Transformaría esas “máquinas” en categorías propicias para el análisis estructuralista, de la misma entidad que la matemática y la lingüística.

Entre los músicos, Lévi-Strauss optaba por Wagner, porque la

música wagneriana revelaba las estructuras ocultas del mito. Claro está que el músico alemán privilegiaba, como el estructuralismo, el mito sobre la historia:

“Wagner empezó escribiendo operas históricas. No continuó por haber adquirido la convicción de que sólo el mito es verdadero en toda época; la verdad de la historia está en el mito y no a la inversa.”[\[403\]](#)

En un ensayo sobre *Parsifal*, escrito para el programa del festival de Bayreuth de 1970, subrayó un verso de la ópera —“aquí el tiempo se convierte en espacio”— porque ofrecía “sin duda la más profunda definición jamás dada del mito”.[\[404\]](#) Y agregaba: “En Wagner debe reconocerse al padre irrecusable del análisis estructural de los mitos”. Su afán por vincular el wagnerismo con los mitos lo hizo caer en arbitrariedades tales como relacionar *Tristán e Isolda* con los mitos de los indios sudamericanos.

Los surrealistas —ellos mismos unos neorrománticos— fueron otra de las fuentes de Lévi-Strauss. En un comentario a su libro *La mirada distante*,[\[405\]](#) el antropólogo Rodney Needham conectaba la obra de Lévi-Strauss con las búsquedas surrealistas. Éste aceptó esa referencia y admitió que los surrealistas y él dependían de una misma tradición intelectual que se remontaba a la segunda mitad del siglo diecinueve, la del simbolismo y el neosimbolismo, y además reconoció que la exaltación intelectual del grupo surrealista lo había ayudado mucho.
[\[406\]](#)

Los surrealistas y otras escuelas de vanguardia —fauves, cubistas y expresionistas— habían descubierto el valor de los mitos y rescataban lo primitivo como una forma de ataque a la sociedad moderna; no es casual, entonces, la afinidad electiva de Lévi-Strauss. En el viaje de exilio a Nueva York había conocido a André Breton, que le presentó a Max Ernst. Éste llegó a ejercer tanta influencia sobre el antropólogo que admitió haber escrito *Mitológicas* del mismo modo como el pintor construía sus *collages*.

Breton y Lévi-Strauss viajaron también juntos a las Antillas, donde quedaron fascinados por los mitos y las magias de la zona, incluido el culto vudú.

Antes que en las excursiones a la selva, Lévi-Strauss descubriría el arte primitivo en dos instituciones de la civilización moderna que tanto despreciaba: el Museo de Historia Natural de Nueva York y las tiendas de anticuarios de esa ciudad. Con Breton y Max Ernst se dedicaban a coleccionar máscaras de los indios de la costa norte del Pacífico, que compraban baratas —por entonces nadie se interesaba en esos objetos— a un anticuario de la Tercera Avenida. De regreso en París volvieron a encontrarse en el rito dominguero del Marché aux Puces. Luego, esas máscaras encarnarían un papel importante en sus obras y en especial en *La vía de las máscaras* (1973).[\[407\]](#)

Más que el surrealismo oficial bretoniano, cierto surrealismo heterodoxo nucleado alrededor de Georges Bataille[\[408\]](#) preparó, en la entreguerra, el ambiente propicio para la aceptación del estructuralismo levistraussiano.

Otro amigo disidente del surrealismo y miembro de la secta secreta de Bataille, el poeta Michel Leiris, y su obra: *África fantasma* (1934) —registro de una expedición realizada al continente negro entre 1931 y 1933— fueron el antecedente inmediato de *Tristes trópicos*.

TODO ES LINGÜÍSTICA

El encuentro casual en Estados Unidos en 1941 de Lévi-Strauss con Roman Jakobson, el consiguiente conocimiento del formalismo ruso, de la escuela lingüística de Praga y la lectura del *Curso de lingüística general* (1915) de Ferdinand de Saussure habrían de ser decisivos para la creación de la nueva doctrina estructuralista.

“En esa época yo era una especie de estructuralista naïf. Hacía estructuralismo sin saberlo. Jakobson me reveló la existencia de un cuerpo de doctrina ya constituido en una disciplina, la lingüística, que yo no había practicado nunca. Para mí fue una iluminación.”[\[409\]](#)

En su conferencia inaugural del Collège de France (1959) sostuvo que la antropología —la estructuralista, por supuesto— merecía ser reconocida como la legítima ocupante de “todos los dominios de la semiología que no correspondan a la lingüística”. Como era de esperar,

en *Antropología estructural* (1958) le otorgó el carácter de ciencia piloto:

“(…) en el conjunto de las ciencias sociales, del cual indiscutiblemente forma parte, la lingüística ocupa, sin embargo, un lugar excepcional: no es una ciencia social como las otras, sino la que, con mucho, ha realizado los mayores progresos; sin duda, la única que puede reivindicar el nombre de ciencia y que, al mismo tiempo, ha logrado formular un método positivo y conocer la naturaleza de los hechos sometidos a su análisis.”[\[410\]](#)

Creyó necesario además que el estructuralismo no fuera sólo una epistemología, sino que trascendiera al plano ontológico; insistió que no se trataba de un método sino de una certeza. Las leyes de la lingüística se podían aplicar al conocimiento de toda la realidad humana: “El lenguaje aparece también como condición de la cultura en la medida en que ésta posee una arquitectura similar a la del lenguaje”.[\[411\]](#)

La innovación del estructuralismo levi Straussiano fue encontrar fundamento científico para las ciencias humanas en las reglas de la lingüística. La transformación de esta última —junto a la semiología y la semiótica— en ciencia entre las ciencias coincidió, además, con el llamado “giro lingüístico” de la filosofía analítica anglosajona. Aunque tuvieran poco en común, la confusión contribuyó también al éxito de esta doctrina. Durante algunas temporadas seguir cursos de lingüística se convirtió en una moda insoslayable en los ambientes sofisticados.

¿Qué obtuvieron los antropólogos, sociólogos y filósofos de una ciencia tan formal y abstracta como la lingüística? Lévi-Strauss deducía que todo fenómeno social, toda cultura, podían ser mirados como un sistema de signos con una estructura específica, como la lingüística, donde lo sincrónico predominaba sobre lo diacrónico, el significante sobre el significado.[\[412\]](#) El lenguaje les es dado a los individuos desde su nacimiento, se transmite de generación en generación en forma coercitiva, cada lengua es un círculo cerrado, con su propio código; no hay una lengua universal. Pero estas características, propias de la lingüística, perdían sentido y resultaban cuestionables si se las extrapolaba, como hacía Lévi-Strauss, a las estructuras históricas, sociales o culturales.

Los lingüistas clásicos habían visto en el lenguaje un instrumento de comunicación entre los hombres; la lingüística estructuralista, en cambio, lo consideraba como un sistema de signos cerrados que no

referían a nada sino a sí mismos. Esta concepción fue decisiva tanto para Lévi-Strauss como para el posestructuralismo, el deconstructivismo y el formalismo estético de la vanguardia. Todos ellos enfatizaban la arbitrariedad y el convencionalismo de los signos, la subordinación del significado al significante y el olvido del referente, el predominio, en fin, de lo simbólico sobre lo real: “Los símbolos son más reales que lo que simbolizan, el significante precede y determina el significado”.[\[413\]](#) Más aún, el significado estaba destinado a ser insondable porque “desde sus orígenes el hombre posee un acervo integral de significantes que no sabe cómo asignar a un significado que es dado como tal sin, no obstante, ser conocido”.[\[414\]](#)

Curiosamente, fue el propio Saussure el que desautorizó toda extensión de las leyes de la lingüística a otros planos, remarcando el carácter peculiar del lenguaje, inapropiado, según él, para servir de modelo a cualquier otra actividad de los hombres. Conforme a esta idea ningún modelo lingüístico podía, por lo tanto, convertirse en apto para todas las ciencias humanas, como pretendían los estructuralistas franceses.

“(El lenguaje) es una institución humana de una forma tal que el resto de las instituciones, a excepción de la escritura, sólo pueden engañarnos como su esencia real si creemos en su analogía. (...) Estamos firmemente convencidos de que a quien se interna en el terreno del lenguaje puede muy bien decirse que todas las analogías posibles del cielo y de la tierra lo han abandonado.”[\[415\]](#)

Del mismo modo, para ejemplificar este asunto Saussure había señalado la incompatibilidad de las leyes del lenguaje con las del parentesco y la economía, precisamente los dos sistemas que utilizaba Lévi-Strauss para aplicar el estructuralismo a la antropología.

La extrapolación de la lingüística a otras disciplinas acarreaba, según Perry Anderson, falencias debidas a la relativa inmovilidad histórica de la lengua con respecto a otras instituciones, a la escasa inventiva del sujeto del habla sobre ella, y a su carácter individual en contraste con la injerencia de los sujetos colectivos —clase, nación, grupo, generación— en las estructuras políticas, económicas, culturales.[\[416\]](#)

LA HISTORIA NO ES NADA

En el ensayo “Historia y antropología” (1949),[\[417\]](#) Lévi-Strauss mostraba la diferencia —¿antagonismo?— entre la historia y la antropología estructural. La historia que se interesaba por los motivos conscientes del accionar de los individuos era para Lévi-Strauss una ciencia superficial frente a la antropología preocupada de las “condiciones inconscientes de la vida social”.

Si la historia no resultaba ya una creación del hombre libre y responsable, como afirmaban las filosofías de la conciencia, ni tampoco una interacción entre el sujeto y el objeto, como sostenía la dialéctica, quedaba relegada a un lugar secundario, cuando no inútil, un fenómeno insustancial, una mera superestructura donde subyacían estructuras atemporales y ahistóricas.

La antropología sustituía a la historia y, en el mejor de los casos, se le asignaba a ésta en las sociedades modernas el mismo papel que cumplía el mito en las primitivas.

“A los primitivos, aunque no se puede decir que ignoren la historia, no les preocupa. Por ello concentran todos los esfuerzos de la vida social y de la actividad humana en mantener las cosas como están, es decir en el estado en que se hallaban en los tiempos míticos. En cambio, nosotros nos esforzamos en utilizar y en reconocer la dimensión histórica que pasa a ejercer la función de los mitos, es decir, la de pertenecer a un pasado cargado de significados capaces de hacernos comprender el presente y de permitirnos preparar el futuro. En resumen, en la historia trasponemos, invertimos, la función mítica tal como se manifiesta en nuestra sociedad.”[\[418\]](#)

Lévi-Strauss renegaba de la continuidad y la causalidad históricas, de la repercusión y de la superación entre una estructura y la siguiente; en consecuencia, su concepto de las estructuras tenía un carácter relativamente estático porque persistían como invariantes pese a la modificación de algunos de sus elementos. A la perspectiva diacrónica — dominio de la sucesión cronológica del tiempo histórico y las ideas de cambio y evolución— prefería la sincrónica —lo que ocurría al mismo tiempo en el mismo espacio. Esta elección teórica privilegiaba los elementos estáticos sobre los dinámicos, el equilibrio sobre el desarrollo, la estructura sobre el proceso. Concebido así, el estructuralismo, cualesquiera fueran las posiciones políticas de sus representantes, caía en una visión conservadora del mundo. Los cambios, la transición de un período histórico a otro, devenían inexplicables cuando la continuidad histórica no tenía entidad alguna,

sólo se advertían los cortes bruscos entre una estructura y otra. Como era inevitable encontrarse ante ese escollo, el estructuralismo tomó prestado el concepto de “corte epistemológico” acuñado por Gaston Bachelard en *La formación del espíritu científico* (1938). Pero en tanto que para éste se trataba de una ruptura entre el espíritu precientífico y el científico, modelos distintos de pensamiento imposibles de comparar, para los estructuralistas el corte se daba en el desarrollo de la propia ciencia: el paso de una etapa científica a otra no sería continuo ni acumulativo sino que daba origen a paradigmas incomparables.

A pesar de que Lévi-Strauss se consideraba, a su manera, progresista, negaba la idea de progreso o desarrollo histórico, pues para él carecía de sentido que cada generación preparara, conscientemente o no, con su acción, su trabajo, sus esfuerzos, las condiciones en que deberán vivir las generaciones posteriores; “al fin de cuentas me es por entero indiferente el hecho de que el espíritu humano mejore o no” (*Respuestas a algunas cuestiones*). Prefería pensar que cada generación iniciaba su propio derrotero.

“Una sociedad puede vivir, actuar, transformarse sin dejarse enajenar en la convicción de que las que la han precedido en algunas decenas de millares de años no han hecho otra cosa que prepararles el terreno.”[\[419\]](#)

A las interpretaciones evolucionista o dialéctica de la historia, Lévi-Strauss oponía el relato —similar al de las magias primitivas o las religiones— de la caída desde una edad de oro o paraíso terrenal, a una sucesiva e irredimible decadencia. Las sociedades se degradaban en tanto se alejaban de su origen primordial:

“En la medida que me dejó llevar por la especulación sobre el movimiento total de la humanidad —lo que generalmente dudo en hacer— lo veo actuar en sentido opuesto al del esquema marxista. (...) veo evolucionar a la humanidad no en el sentido de una liberación, sino de una esclavitud progresiva y cada vez más completa del hombre hacia el gran determinismo natural. (...) En efecto, en el presente asistimos al progresivo freno de la humanidad a través de una serie de intermediarios. (...) El porvenir de la humanidad será el de la esclavitud cada vez mayor hacia la ‘fatalidad’ de su naturaleza.”[\[420\]](#)

El estructuralismo negaba la filosofía progresista de la historia por teleológica, pero la sustituía por otra filosofía de la historia igualmente

escatológica y determinista, sólo que regresiva. El antiprogresismo, por lo tanto, era una suerte de desarrollo sólo que al revés, esto es: la decadencia. En ese punto, y contradictoriamente, aparecía un cambio histórico —aquello que los estructuralistas negaban— aunque apreciado como retroceso.

Lévi-Strauss oscilaba entre esta concepción decadentista y otra relativista del “todo vale”, en la que las sociedades primitivas y las civilizadas eran igualadas. Desde esa mirada, el brujo de la aldea equivalía a la ciencia médica y el pensamiento de los indígenas sioux se parecía a la filosofía de Bergson (*El totemismo hoy*).

En contraposición a las escuelas evolucionistas y neoevolucionistas —como la de Marvin Harris— y coincidiendo, más allá de sus diferencias, con la antropología funcionalista y culturalista de Boas y Malinowski, el estructuralismo levistraussiano veía a las sociedades primitivas tan integradas y organizadas en sus aspectos sociales que podían parangonarse con las más avanzadas.

“Un pueblo primitivo no es un pueblo atrasado o demorado. En tal o cual campo puede dar testimonio de invención y de realización que aventaje los logros de los civilizados. (...) En verdad no existen pueblos niños; todos son adultos, incluso aquellos que no poseen el diario de su infancia y su adolescencia.”[\[421\]](#)

Creía junto a Spengler que la idea de progreso y modernidad no era una categoría universal sino una excepcionalidad que había operado en un restringido ámbito espacial y temporal: la Europa de los siglos dieciocho y diecinueve. En consecuencia, no correspondía aplicarlos a otras sociedades y a otras épocas:

“Que una sola vez en la historia humana y en un solo lugar se haya impuesto un esquema de desarrollo al que, arbitrariamente, por ventura ligamos desenvolvimientos ulteriores —certidumbre tanto menor cuanto que faltan y faltarán por siempre términos de comparación—, no autoriza para transfigurar un suceso histórico, que nada significa, sino que se produjo en tal lugar y tal momento, en prueba a favor de una evolución que, en adelante, fuera exigible en todos los lugares y todos los tiempos. Pues entonces será demasiado fácil concluir que hay lesión o carencia en otras sociedades o en los individuos dondequiera que no se haya producido la misma evolución.”[\[422\]](#)

Entonces, si no existían valores universales que demarcaran los distintos grados de desarrollo y si, por otra parte, tampoco había —ni

podía haber— influencia profunda entre los pueblos, el atraso o el adelanto era una cuestión de elección y de vocación. Algunas sociedades, las comúnmente llamadas dinámicas o avanzadas —Lévi-Strauss las denominaba “calientes”—, querían cambiar; otras, las estáticas o atrasadas —calificadas como “frías” en la jerga levistraussiana—, preferían el orden y la tradición, mantenerse como estaban.[\[423\]](#)

Las sociedades calientes o frías tenían, según el antropólogo estructuralista, una distinta concepción de la temporalidad. En las calientes, el tiempo era irreversible y continuo, “interiorizaban la noción de tiempo histórico como motor de su desarrollo”; para las “frías”, en cambio, era circular, el pasado mítico seguía existiendo en el presente, de un modo atemporal.

Estos dos tipos de sociedad —nunca aparecían en su forma pura— no representaban estadios desiguales del avance humano, eran sólo dos “niveles estratégicos”, dos opciones distintas de elegir un modo de vida. No había motivo, por lo tanto, para preferir la una a la otra, o desvalorizar a la sociedad “fría” por su rezago ya que ésta voluntaria, deliberadamente, lo elegía; de este atraso extraía virtudes y era su fuente de felicidad.

“Todas (las sociedades) ofrecen ciertas ventajas a sus miembros teniendo en cuenta un residuo de iniquidades cuya importancia parece aproximadamente constante.”[\[424\]](#)

“Un repertorio ilimitado de criterios permitirá constituir un número ilimitado de series todas diferentes.”[\[425\]](#)

“En otra parte hemos sugerido que la torpe distinción entre los ‘pueblos sin historia’ y los otros podía ser convenientemente sustituida por una distinción entre lo que llamamos por necesidad las sociedades ‘frías’ y las sociedades ‘calientes’; unas de las cuales buscan gracias a las instituciones que se dan anular de manera casi automática el efecto que los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y su continuidad; en tanto que las otras interiorizan resueltamente el devenir histórico para hacer de él el motor de su desarrollo. (...) A este respecto es tan fastidioso como inútil amontonar argumentos para demostrar que toda sociedad está en la historia y que cambia, es evidente de suyo. Pero al encarnizarse en una demostración superflua se corre el riesgo de no reconocer que las sociedades humanas reaccionan de manera muy diferente a esta común condición; algunos la aceptan de mejor o de peor grado, y por la conciencia que toman, amplifican estas consecuencias (para sí mismos y para las demás sociedades) en enormes proporciones; otras (que por esta razón llamamos primitivas) quieren ignorarla y con una habilidad que no sabemos apreciar justamente, tratan de hacer que sean, lo más permanente posible, estados que consideran que son los ‘primeros’ en su desarrollo.”[\[426\]](#)

Estaba implícito en Lévi-Strauss que la pretensión de imponer a los

pueblos primitivos las más avanzadas conquistas de la ciencia y la técnica, incluida la medicina moderna, era una forma de humillarlos y oprimirlos, mostrándoles su inferioridad por no haber sido capaces de realizar esos inventos y descubrimientos. El rechazo de las innovaciones científico-técnicas y del desarrollo de las fuerzas productivas operadas por el capitalismo era la otra cara de la idealización de la simplicidad y la pobreza de las sociedades precapitalistas. Lévi-Strauss parecía revivir aquella consigna de Miguel de Unamuno, reivindicando el atraso de la España premoderna contra el progreso europeo: “Que inventen ellos, nosotros a lo nuestro.”[\[427\]](#) Esta comparación tenía, sin embargo, una diferencia: la del escritor español era una posición emocional y conscientemente irracionalista; Lévi-Strauss, en cambio, pretendía justificarla desde una perspectiva pseudocientífica que contradecía al aprobar la resistencia de algunas tribus primitivas o algunas culturas no tan primitivas ante las ventajas del progreso científico, como la vacuna, y la opción de seguir tratando sus enfermedades con el hechicero de la aldea o con modos arcaicos de curación.

Esta distinción levistraussiana entre sociedades frías y calientes fue negada por los historiadores. Jacques Le Goff aducía que las sociedades frías, de algún modo, se calentaban en la medida que, más temprano o más tarde, terminaban entrando en la historia. Aunque a Lévi-Strauss le disgustase, las sociedades frías, si es que todavía existen, están destinadas a desaparecer.

EL MITO DEL BUEN SALVAJE

El desprecio por la historia de los estructuralistas implicaba inevitablemente la reivindicación de los pueblos primitivos, los llamados con justeza “pueblos sin historia”; la nostalgia del pasado se transfiguraba en mito de los orígenes.

“Sabiendo que desde hace milenios el hombre no ha llegado más que a repetirse, accederemos a esa nobleza del pensamiento que consiste más allá de todas las repeticiones inútiles a dar por punto de partida de nuestras reflexiones la grandeza indefinible de los comienzos.”[\[428\]](#)

Lévi-Strauss, en la conferencia inaugural en el Collège de France, arriesgó la utopía de que una sociedad fuera de la historia no engendraría contradicciones con la humanidad.

“La historia desde entonces quedaría abandonada y la sociedad situada fuera y por encima de la historia volvería a ser capaz de suponer que esa estructura regular y casi cristalina que las sociedades primitivas mejor conservadas nos enseñan, no es contradictoria con la humanidad.”

Defendía el derecho de los pueblos primitivos a regirse por la obediencia a la tradición y el principio de autoridad antes que por el deseo de mejorar su vida:

“Sin embargo, la fidelidad obstinada a un pasado concebido intemporal, más que como a una etapa del devenir, no pone de manifiesto ninguna carencia moral o intelectual, expresa un partido adoptado inconscientemente y cuyo carácter sistemático, en el mundo entero, está atestiguado por esa justificación, incansablemente repetida, de cada técnica, de cada regla y de cada costumbre, por medio de un argumento único: los antepasados lo enseñaron.”[\[429\]](#)

El eterno retorno a los orígenes había sido uno de los mitos primordiales del romanticismo. Los antropólogos de la primera mitad del siglo veinte tenían un costado romántico; habían elegido esa disciplina atraídos por el pasado lejano y exótico, actitud que mostraba su desprecio por las sociedades urbanas industriales, modernas, en las que vivían. Lévi-Strauss hizo su viaje iniciático a Brasil y realizó allí expediciones etnográficas entre 1936 y 1938; por otra parte, sus únicos trabajos de campo. Muchos de los resultados alcanzados fueron objetados por otros antropólogos debido al breve tiempo y al reducido espacio utilizados en la investigación. Le sirvió, eso sí, para descubrir fascinado al “buen salvaje” entre los indígenas de las selvas del Amazonas y el Mato Grosso que evocó en *Tristes trópicos* (1955).

Esta obra fue una original combinación de autobiografía, libro de viajes y antropología, cuya belleza literaria ocultó la debilidad de las ideas. Sus fuentes de inspiración procedían de la literatura, más que de los tratados científicos de antropología. Según testimonio del propio autor, había reminiscencias de las novelas de aventuras en paisajes exóticos de Pierre Mac Orlan, leídas en la adolescencia.

Un procedimiento tramposo le permitió a Lévi-Strauss ocultar que,

ya en aquella época, la civilización había entrado en esas tribus. Luiz de Castro Faria, antropólogo brasileño que lo acompañó en la excursión, dejó notas de campo y fotografías con tomas panorámicas[430] donde se veían cables y puestos de telégrafo, latas de conserva, postes, construcciones de misiones religiosas. Las fotografías publicadas en *Tristes trópicos*, en cambio, soslayaban esos detalles inoportunos y se focalizaban en los rostros y los cuerpos de indígenas, rodeados de algunos objetos etnográficos cuidadosamente seleccionados. La tardía publicación del libro de Castro Faria —2001— puso en evidencia el fraude de Lévi-Strauss.

Su vocación de antropólogo, según confesaba, fue una consecuencia de la tristeza que le había producido la inevitable extinción de los pueblos primitivos que había conocido en su viaje a Brasil. El “noble salvaje”, el “retorno a la naturaleza” y “los progresos casi insensibles de los comienzos” le posibilitaron el descubrimiento del encanto de los bororos y las caduveos en la selva tropical. Ante tanta idealización nostálgica de la vida simple de esas sociedades inmersas en el seno de la naturaleza, Lévi-Strauss encontró en la antropología no sólo una excelente vía para expresar sus sentimientos, sino además supuestos fundamentos científicos para justificarlos.

La fascinación ante los pueblos primitivos lo impulsó a equiparar el pensamiento mágico y el conocimiento científico, aunque después buscara argumentaciones rebuscadas para negar que hubiera dicho tal cosa.[431] El pensamiento salvaje no era, para él, aquella forma de “pensamiento prelógico” atribuido por Lucien Lévi-Bruhl a los primitivos sino una alternativa válida al racionalismo del hombre civilizado. Este rechazo a la diferencia entre las dos mentalidades repetía, en otro nivel, una vieja polémica epistolar de preguerra entre Lévi-Bruhl y Henri Bergson, donde el último sostenía la misma posición que luego asumiría Lévi-Strauss. Así, en *El pensamiento salvaje*, no encontraba diferencias entre la “lógica concreta” de las sociedades primitivas y la “lógica abstracta” de las ciencias matemáticas de las sociedades civilizadas. También reconocía que las razones de la magia, características del “pensamiento salvaje”, no eran peores o más atrasadas que el pensamiento racional, sólo daban distintas respuestas a los mismos problemas.

“El pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que todavía no se ha realizado; forma un sistema bien articulado, independiente, en relación con esto, de este otro sistema que constituye la ciencia. (...) Por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente como dos modos de conocimiento desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos.”[\[432\]](#)

“En nuestras sociedades actuales cuando nos encontramos con costumbres o creencias que nos parecen extrañas o que contradicen el sentido común, las explicamos como los vestigios o reliquias de modalidades arcaicas de pensamiento. Por el contrario, yo creo que dichas modalidades de pensamiento siguen vivas entre nosotros, a menudo les damos rienda suelta y coexisten con otras formas de pensar más ‘domesticadas’ como las que se incluyen bajo el rótulo de ciencia.”

Deslizándose por esa peligrosa pendiente, terminó en la añoranza del analfabetismo que, según él, conservaba cierta pureza virginal irremisiblemente perdida con la alfabetización.

“No queremos hacer una paradoja y definir en forma negativa la inmensa revolución introducida por la invención de la escritura. Pero es indispensable darse cuenta de que ella ha quitado a la humanidad algo de esencial, al mismo tiempo que ha aportado tantos beneficios.”[\[433\]](#)

Un relato en el capítulo “La lección de escritura” de *Tristes trópicos* mostraba su caprichosa interpretación de los hechos. El jefe de una tribu ágrafa decidió imitar el gesto de la escritura de los antropólogos porque había notado el estatus que esa actividad otorgaba ante los indígenas. La escritura habría servido, según Lévi-Strauss, para crear divisiones y manipulaciones sociales entre la elite de instruidos y los analfabetos, favoreciendo, de ese modo, la explotación de los hombres, antes que su educación.

“(...) hay que admitir que la función primaria de la comunicación escrita es facilitar el sojuzgamiento. El uso de la escritura para fines desinteresados, para la gratificación intelectual o estética, es una consecuencia secundaria y aun esto con mucha frecuencia sirve para reforzar, justificar y ocultar los otros usos de la escritura.”[\[434\]](#)

Naturalmente había dejado a un lado en su análisis la ponderación de las ventajas que brindará en el futuro el ingreso de una técnica nueva a pesar de los problemas que acarreaba en un primer momento. Obstinado, aseveraba que la escritura no era garantía alguna de adelantos. La humanidad, recordaba, había hecho un avance gigantesco sin necesidad de la escritura, mientras que las civilizaciones

alfabetizadas de Occidente se habían detenido en su desarrollo durante mucho tiempo. Tampoco era garantía de bienestar, repetía —claro que con sofisticadas argumentaciones—, el divulgado tema, típico de la sabiduría popular, acerca de la supuesta felicidad del hombre sencillo sobre el instruido y las ventajas del pobre sobre el rico porque tendría menos problemas:

“Me parece que lo que se puede reconstruir de las épocas antiguas de la humanidad o de lo que se logre estudiar todavía, en las denominadas sociedades ‘primitivas’, se desprende que nos encontramos ante sociedades más ampliamente libres con respecto al determinismo natural, en el sentido de que el hombre y las condiciones de su existencia están todavía esencialmente determinados por sus sueños, por sus especulaciones y que, a causa del bajo nivel económico, el hombre goza con respecto a la naturaleza de una autonomía mucho más vasta que en el futuro.”[\[435\]](#)

El elogio al hombre primitivo y a su resistencia “obstinada a la historia” (*Lección inaugural*) dejó a Lévi-Strauss libre para su reivindicación del “derecho a la barbarie”; no lo perturbaban estas ideas porque la originalidad de las sociedades atrasadas —esas que habían determinado su pasión etnográfica— todo lo justificaba.

“Sabemos hoy que determinados pueblos considerados primitivos no están atenaceados por la angustia de morir de hambre o por la inquietud de vivir. Su pequeño caudal demográfico, su prodigioso conocimiento de los recursos naturales, les permite gozar de lo que nosotros vacilaríamos en llamar abundancia. Sea donde fuere, tres o cuatro horas de trabajo diarias bastan para asegurar la subsistencia de cada familia. Sería falso entonces creerlos esclavos del medio natural, por el contrario, su libertad e independencia les permiten hacer un amplio lugar a lo imaginario. Interponer entre ellos y el mundo externo toda clase de amortiguadores hechos de creencias y sueños.”[\[436\]](#)

IDENTIDAD CONTRA LIBERTAD

La observación de las diferencias entre los diversos pueblos, que es el objetivo mismo de la antropología, ha sido una de las razones de sus falencias. La constatación de la existencia de diversas culturas la llevaba, con frecuencia, a deducir que todas eran igualmente válidas y que, por lo tanto, el antropólogo debía mantener una total neutralidad valorativa pues no existiría ni una ética objetiva ni una tabla universal de valores

desde donde juzgarlas. El concepto de culturas, tan caro a la antropología, alentó el criterio de las diferencias y menospreció las similitudes destruyendo así la concepción del género humano como unidad. La sobrevaloración de la identidad cultural, el respeto incondicionado por las peculiaridades, caía en las contradicciones de todo relativismo, se veía obligado a defender como expresión de la identidad cultural supersticiones y prejuicios enraizados en las tradiciones ancestrales que, a veces, eran meras estupideces y otras, crímenes. Lévi-Strauss —*Antropología cultural II*— elogiaba la superstición popular como fuente de creatividad.

El estructuralismo, como todo relativismo cultural, se autocontradecía: si pretendía igualar todas las culturas, debía admitir también aquellas que negaban la igualdad a sus integrantes y a otras culturas. La tolerancia incondicional obligaba a tolerar a los intolerantes y la libertad pura permitía obrar a quienes se proponían destruir la libertad. Si se desconocía la existencia de valores universales, se relativizaban valores como la igualdad, la democracia, los derechos humanos. Lévi-Strauss admitía que éstos sólo eran válidos para un número limitado de sociedades. Cuando fue invitado a hablar en 1976 ante un comité sobre las libertades en la Asamblea Nacional Francesa, sostuvo que la libertad era un concepto determinado por el contexto y que la libertad moderna, en el sentido anglosajón, había sido el fruto de una experiencia histórica sumamente peculiar. Se manifestó, asimismo, contrario a hacer de la libertad un falso absoluto y señaló que, en las sociedades totalitarias, los habitantes podían sentirse muy libres al cumplir las leyes impuestas por esos sistemas. Citaba las críticas de Lord Maine contra las “supersticiones jurídicas” como el “fetichismo de los derechos humanos” y concluía que una definición racionalista y universalista de la libertad se oponía al pluralismo social.[\[437\]](#)

La antropología estructuralista creía superar el racismo en que había caído, muchas veces, la antropología evolucionista del siglo diecinueve y se adjudicaba el mérito de haber rebatido el concepto de raza. Sin embargo, la noción echada por la puerta volvió a entrar por la ventana. La identidad cultural era la nueva forma que presentaba el racismo y Lévi-Strauss, el ejemplo paradigmático del “neorracismo diferencialista”, [\[438\]](#) según el acertado término de Pierre-André Taguieff:

“El etnólogo (Lévi-Strauss) al naturalizar las actitudes e inclinaciones colectivas como el encierro en sí mismo, la autopreferencia y la oposición a los demás, proporciona un fundamento legítimo al etnocentrismo y a la xenofobia.”[\[439\]](#)

Estas ideas, con el agregado de estimar a la raza como una función más de la cultura, escandalizaron al público asistente a la conferencia “Raza y cultura” pronunciada en la Unesco para inaugurar precisamente el año internacional de la lucha contra el racismo:

“Las formas de la cultura (...) determinan en gran medida el ritmo de la evolución humana (...) y de su orientación. (...) Lejos de preguntarse si la cultura es o no función de la raza, descubrimos que la raza o lo que se entiende generalmente por ese término es una función, entre otras, de la cultura.”[\[440\]](#)

Al incorporar la idea de raza como uno de los elementos que integraban su noción de cultura, Lévi-Strauss no vacilaba en apelar nada menos que al conde de Gobineau, padre fundador del racismo moderno. En la prédica de éste, en *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-1855), sobre la “pureza” de las razas había encontrado argumentos para su propia teoría de la diversidad de las culturas. Eso sí, aclaraba que bastaba leer “cultura” donde Gobineau escribía “raza” para encontrar en él “un pensador original y profundo”. Pero este razonamiento era un arma de doble filo, ya que, del mismo modo, podía leerse “raza” donde Lévi-Strauss escribía “cultura”.

No importa que se hubieran invertido los términos; si la cultura conformaba al hombre, y la raza, según Lévi-Strauss, era una de las funciones de la cultura, ergo la raza seguía determinando, en cierta medida, a los hombres y a los pueblos. Suscribir estas ideas, después que la biología negara el concepto mismo de raza y que el racismo mostrara sus monstruosas consecuencias en Auschwitz, no dejaba de ser sorprendente.

RELATIVISMO CULTURAL

El relativismo cultural de Lévi-Strauss no era tan relativo y mucho menos neutral, ya que él mismo confesaba una decidida atracción por los pueblos primitivos y disgusto por el mundo moderno occidental. Su

denuncia contra el etnocentrismo occidental ocultaba su preferencia por otras culturas igualmente etnocéntricas, xenófobas y racistas. Aunque para él todas las culturas, por represivas que fueran, debían ser toleradas en nombre de la diferencia, sólo una, la propia —la occidental moderna—, no merecía ninguna condescendencia. Como bien lo dice Tzvetan Todorov, Lévi-Strauss profesaba el relativismo pero privilegiaba el primitivismo.[\[441\]](#)

Consideraba imposible juzgar una sociedad con los valores de otra, pero contradiciendo esa norma oponía las sociedades arcaicas o tradicionales a las modernas y las calificaba con los términos heideggerianos —aunque rara vez citara a ese autor— de autenticidad e inautenticidad. Estaba, de ese modo, evaluando a las sociedades, algo que había comenzado por rechazar en nombre de la equivalencia de todas ellas:

“(...) esta distinción capital entre dos modalidades de existencia social: un género de vida que en el origen se percibe como tradicional y arcaico, que ante todo es el de las sociedades auténticas, y formas de aparición más reciente, entre las cuales el primer tipo ciertamente no está ausente, pero en las que grupos imperfecta e incompletamente auténticos se hallan organizados en el seno de un sistema más vasto que en sí mismo se encuentra marcado por la inautenticidad.”[\[442\]](#)

Tampoco pudo evitar radicales juicios de valor sobre “las sociedades sin historia” capaces, según él, de preservar un originario equilibrio estructural y, por lo tanto, superiores a las sociedades históricas dominadas y afectadas por el progreso tecnológico.[\[443\]](#)

Más aún, y fiel a esas afinidades electivas, se lamentaba en tono profético de “la antigua maldición que obligó a esclavizar a los hombres para hacer posible el progreso” (Lección inaugural del Collège de France).

EL FIN DEL SUJETO

La estructura inconsciente intuita por Marcel Mauss, maestro de Lévi-Strauss, fue uno de los pilares de la antropología estructuralista. La ponderación de la inconsciencia diluía el *cogito* cartesiano y, por consiguiente, la conciencia, el sujeto, el ego, el yo, el ser para sí, la

individualidad, la persona, de acuerdo con la perspectiva epistemológica, ontológica, psicológica, ética o histórica y tal como lo habían concebido, cada uno a su manera, los ilustrados franceses, los liberales ingleses, los idealistas alemanes, los kantianos, los hegelianos, así como también los marxistas, los fenomenólogos, los personalistas y los existencialistas. En cambio, encontraba aval teórico en el inconsciente psicoanalítico, origen del lacanismo, un freudismo estructuralizado.

Las estructuras nada tenían que ver con el accionar de los hombres; éstos eran formados por las estructuras entendidas como lo único real. Los individuos quedaban, de ese modo, reducidos a apariencias o “soportes de la estructura”; ni siquiera tenían conciencia de la estructura que los regía, porque se la sobreentendía, como las leyes gramaticales, en el habla. Lévi-Strauss, cargando las tintas, sostuvo que la ciencia debía tratar a los hombres “como si fueran hormigas” y en un exceso narcisista ubicó al antropólogo en el lugar de Dios mismo:

“Lo importante no es el punto de vista del hombre, sino el de Dios, o, bien trato de comprender a los hombres y al mundo como si estuviese totalmente fuera de él, como si fuese un observador de otro planeta y poseyese una perspectiva absolutamente objetiva y completa.”[\[444\]](#)

En *Tristes trópicos* confesaba que otro de los motivos de su vocación por la antropología provenía del desencanto por la filosofía contemporánea, especialmente el existencialismo, que le parecía “indulgente hacia las ilusiones de la subjetividad y de promover preocupaciones privadas al rango de problemas filosóficos”.[\[445\]](#) Ésta había de ser su primera declaración de guerra contra el sartrismo; el paso siguiente fue sustituir la conciencia por la estructura. Junto con la desaparición del sujeto y la conciencia, cayó otra categoría sartreana: la libertad. Los análisis levistraussianos tenían el objetivo de “alcanzar un nivel en el que se tornaba evidente, por debajo de la ilusión de la libertad, alguna clase de necesidad”. Lévi-Strauss demarcaba explícitamente el fin de sus preocupaciones antropológicas: si la filosofía había sido “una búsqueda que afronta el problema de saber en qué medida el espíritu es libre”, entendía que su propio pensar iba en una dirección opuesta:

“Yo, en cambio, trato de establecer en qué medida el espíritu humano no es libre (...) mi

objetivo continúa siendo el mismo: demostrar que hasta en sus manifestaciones más libres, el espíritu humano está sometido a constricciones rigurosamente determinantes. Y no me cansaré nunca de repetir que es precisamente el estudio de esas constricciones lo que constituye el lugar geométrico de mi investigación.”[446]

ANTI HUMANISMO

Sin la existencia del hombre libre y responsable de sus actos, sin historia como creación humana, sin evolución progresiva de la sociedad, sin universalidad del género humano y entronizada la estructura en lugar de la conciencia como centro de la realidad, era imposible seguir hablando de humanismo, ni en el sentido tradicional del término ni en el contemporáneo de la hermenéutica, el existencialismo o el marxismo.

Aun cuando a Lévi-Strauss le disgustara que lo llamaran antihumanista, lo delataban frases como “El fin último de las ciencias humanas no es el de constituir al hombre sino el de disolverlo”[447] o “La desaparición del sujeto representa una necesidad de orden, podría decirse metodológico”. [448] Los posestructuralistas siguieron consecuentemente ese camino y se proclamaron “antihumanistas”. Lévi-Strauss, remiso a aceptar esa drástica denominación, pretendió sustituirla por otra más ambigua: humanismo-antihumanista.

“A menudo se me ha reprochado que soy antihumanista. (...) Contra lo que yo me he rebelado y cuyo efecto nocivo resiento profundamente es esta especie de humanismo desvergonzado que proviene, por un lado, de la tradición judeocristiana y, por el otro, en forma más cercana a nosotros, del Renacimiento y el cartesianismo, que hacen del hombre un amo, un señor absoluto de la creación.”[449]

Ni Rousseau, a quien apelaba en su defensa, aunque distorsionándolo y sacándolo de contexto, podía justificarlo:

“Cuando exponiendo las lacras de un humanismo decididamente incapaz de fundar en el hombre el ejercicio de la virtud, el pensamiento de Rousseau puede ayudarnos a rechazar una ilusión cuyos funestos efectos estamos, por desdicha, en condiciones de observar en nosotros mismos y sobre nosotros mismos.”[450]

La universalidad, cualidad indisoluble del humanismo, era, para Lévi-Strauss, sólo una hipótesis virtual impuesta por ciertos filósofos

occidentales o, al igual que había concebido el progreso, una aspiración exclusiva de la sociedad europea en la época de la expansión imperialista; el resto de la humanidad, según el antropólogo, permanecía ajeno:

“El etnólogo no se siente obligado, como el filósofo, a tomar por principio de reflexión las condiciones de ejercicio de su propio pensamiento o de una ciencia que es la de la sociedad de su tiempo, a fin de extender tales verificaciones a un entendimiento cuya universalidad no podrá ser sino hipotética y virtual.”[\[451\]](#)

El debate contra Sartre iniciado por Lévi-Strauss en el último capítulo de *El pensamiento salvaje*, desde una perspectiva antihumanista y antihistoricista, fue la continuación, en otros términos, de la polémica del siglo dieciocho entre el particularismo de Herder y el universalismo de Kant.[\[452\]](#) Se trataba de una versión renovada de la polémica entre el racionalismo ilustrado —desde la razón crítica kantiana a la razón dialéctica hegeliana, marxiana o sartreana— y el irracionalismo romántico desde Herder al estructuralismo levistraussiano.[\[453\]](#)

El antiuniversalismo estructuralista se evidenció como un auténtico antihumanismo, no sólo en el sentido muy particular que los estructuralistas le daban al término; también coincidió con el uso vulgar que llevaba al desprecio por los derechos humanos. Así lo expresó con todas las letras, como ya vimos, en la Unesco en 1976. Al no aceptar la noción de universalidad, Lévi-Strauss carecía de las razones teóricas que justificaban la extensión de los “derechos del hombre” a toda la humanidad. La Declaración Universal de los Derechos Humanos adoptada por las Naciones Unidas en 1948 era, para él, cuestionable, porque había sido impuesta a sociedades que no la aceptaban.

Lévi-Strauss, implícitamente, admitía la teoría de oponer a los abstractos derechos humanos la soberanía de las identidades nacionales o étnicas. Pero se cuidaba muy bien de recordar que esas identidades implicaban, en algunos casos, rasgos distintivos deleznable como la desigualdad de las mujeres, la mutilación del clítoris, la lapidación de las adúlteras y de homosexuales en las sociedades islámicas, el canibalismo en tribus africanas y entre algunos indígenas sudamericanos, la quema de las viudas en la tradición hinduista, el sacrificio de los adolescentes en el altar de los dioses aztecas.

Lévi-Strauss negaba asimismo la idea del hombre en cuanto ser moral y lo limitaba a su condición de “ser vivo”, no diferente de las especies de la flora y la fauna. Llegó a añorar a los pueblos salvajes donde hombres y animales no eran totalmente distintos y, según él imaginaba, podían comunicarse entre sí.

En este sentido el hombre quedaba privado del derecho al dominio sobre la naturaleza; repetía, de ese modo, el tópico romántico del retorno a lo natural y se convertía en el precursor del ecologismo más radicalizado.

“El estructuralismo reintegra el hombre a la naturaleza y, así permite prescindir del sujeto-insoportable niño mimado que ocupó demasiado tiempo el escenario filosófico e impidió todo trabajo serio exigiendo atención exclusiva.”[\[454\]](#)

La distinción entre ciencias naturales y ciencias humanas —sostenía en la lección inaugural del Collège— se trataba sólo de una cuestión metodológica y heurística y no descartaba incluso la posibilidad de una integración futura porque la diferencia entre naturaleza y cultura no era ontológicamente real. Más aún, pensaba que “las ciencias humanas sólo pueden llegar a ser ciencias dejando de ser humanas”.[\[455\]](#) El estructuralismo fue así una forma de determinismo naturalista a la manera del siglo diecinueve y un neopositivismo con antecedentes en el positivismo de Auguste Comte.

El universalismo, para Lévi-Strauss, no era sólo una ilusión de los filósofos europeos, sino también un peligro para las diversidades locales amenazadas por los poderes políticos y económicos de Occidente. Llegó a repetir los lamentos típicos del pesimismo cultural ante el avance de la uniformización del mundo que destruía, a su paso, los variados y coloridos localismos. Su defensa de la diversidad de las culturas se reducía a una jeremiada por su amenazante unidad:

“No olvidar jamás que ninguna fracción de la humanidad confundida en un género de vida única es inconcebible, porque sería una humanidad osificada. (...) La necesidad de preservar la diversidad de las culturas en un mundo amenazado por la monotonía y la uniformidad. (...) Es el hecho de la diversidad lo que debe ser salvado.”[\[456\]](#)

“(...) ese mismo movimiento que lleva a la humanidad hacia una civilización mundial destructora de esos viejos particularismos a los que corresponde el honor de haber creado los valores estéticos y espirituales que dan su precio a la vida y que nosotros recogemos como joyas en las bibliotecas y los museos porque cada vez nos sentimos

menos capaces de producirlos.”[457]

Cuando Lévi-Strauss viajaba a tierras extrañas y encontraba sólo los rastros de la civilización occidental de la que quería huir, se fastidiaba: “La humanidad se instala en la monocultura; se apresta a producir la civilización de masas, como la remolacha. Comúnmente no comportará ya más que esa chatura”. [458]

Esa diversidad colorida que añoraba sólo tenía encanto para el viajero; en cambio para muchos de sus habitantes representaba pobreza y atraso, cuando no la opresión de los individuos —en especial las mujeres y las minorías— en aras de tradiciones ancestrales de la que muchos querían liberarse porque habían dejado de creer en ellas.

El pesimismo cultural de Lévi-Strauss no se limitaba a los lamentos contra la moderna sociedad de masas, sino que llegó a pensar al mismo hombre como una degradación del orden de la naturaleza. En las últimas páginas de *Las estructuras elementales del parentesco* decía que, en el curso de la evolución de las especies, la humana había venido al mundo para disgregar un orden original. Su utopía antihumanista parecía estar representada, en sus momentos extremos, por el bello paisaje vacío de una naturaleza sin hombres.

6. DE BATAILLE A LOS POSESTRUCTURALISTAS

El prefijo *pos* ha sido útil para describir fenómenos confusos, distintos y, a la vez, semejantes; un buen ejemplo de ello es el término posestructuralismo, que en sí mismo no define ni refiere a ningún concepto ni escuela en particular.

Todos los caminos de los posestructuralistas, cualquiera fuera su destino, conducen, sin embargo, a la misma fuente: Georges Bataille. Acaso porque —parafraseando a Borges— los continuadores crean a sus propios precursores; en la historia de las ideas, la cronología suele hacerse reversible.

Entre 1923 y 1924, Bataille tuvo dos experiencias intelectuales que orientarían su vida: la lectura de Nietzsche y el ingreso—a través de Michel Leiris— a los círculos surrealistas. André Breton lo introdujo, a la vez, al esoterismo y a la izquierda. En ese clima formó el grupo Contraataque junto a Breton, de quien pronto se separaría: ninguno de los dos soportaba el protagonismo del otro.

En la preguerra sólo le prestaban atención por su aureola de “filósofo maldito” unos pocos iniciados. Un departamento pulcro, cierta elegancia en el vestir, un cómodo empleo en la Biblioteca Nacional, alternaba con algunas noches de prostitutas y alcohol, en suma, una vida de pequeñoburgués que no le impidió dedicarse, en sus ratos libres, a exaltar, por escrito, el desenfreno dionisiaco, el erotismo desinhibido, todos los excesos, desórdenes y violaciones imaginables; “pirómano en pantuflas, inmoralista dominguero” lo llamaba Merquior.[\[459\]](#)

Los éxtasis panteístas y el desdén por el tiempo histórico de Bataille ya habían sido juzgados por Sartre como banalidades cotidianas: “Las alegrías a las que nos convida (...) no valen más que el placer de beber un vaso de vino o de calentarse al sol en la playa”.[\[460\]](#)

El estilo de Bataille era críptico, su escritura se asemejaba a un poema en prosa o poema filosófico, en cierto modo similar, aunque

anterior, a la del último Heidegger. Intentaba sustituir la comunicación por la comunión y superar el lenguaje utilizándolo como un paso hacia el silencio: “He querido hablar un lenguaje igual a cero, un lenguaje que sea el equivalente de nada, un lenguaje que retorne al silencio”,[\[461\]](#) un lenguaje compuesto, según Foucault, por “palabras sin voz”.[\[462\]](#)

Sartre, que veía en las palabras instrumentos de comunicación, no pudo ser indiferente al uso que de ellas hacía Bataille:

“Bataille se pregunta cómo expresar el silencio con palabras (...) hace falta deslastrarlas, vaciarlas, penetrarlas de silencio para aligerarlas al extremo. Tratará por lo tanto de usar ‘frases resbaladizas’ como tablas jabonosas que nos hacen caer de pronto en lo inefable, también palabras resbaladizas como la propia palabra silencio...”[\[463\]](#)

A esa indefinición, difícil de encasillar en un género, Sartre la llamó “ensayo mártir”, y el propio Bataille decía de su escritura: “Lo que enseño es una embriaguez, no una filosofía: no soy un filósofo sino un santo, quizás un loco”. Imitaba, de ese modo, los excesos verbales de su maestro Nietzsche y, empeñado en mostrar la diferencia entre la filosofía tradicional y la suya propia, arriesgaba:

“Pero la filosofía en tanto obra especializada es un trabajo, es decir que excluye, sin siquiera percibirlo, los momentos de emoción intensa de la que yo he hablado en primer lugar. (...) Ella excluye con buena conciencia, excluye aun con el sentimiento de rechazar un cuerpo extraño, una suciedad, o al menos una suerte de error, lo que es emoción intensa, ligada al nacimiento, a la creación de la vida, como a la muerte. No soy el primero en sentirme sorprendido por ese resultado decepcionante de la filosofía, que es la expresión de la humanidad media, que se ha vuelto extraña a la humanidad extrema, es decir a las convulsiones de la sexualidad y la muerte. Me parece que aun la reacción contra ese aspecto helado de la filosofía característica de la filosofía moderna en su conjunto, con excepción de Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger.”

En los románticos, Bataille había abrevado la superación de los límites entre la filosofía y la literatura. Sus novelas consideradas pornográficas eran ejemplificaciones de sus propias teorías sobre el erotismo, entremezcladas con su concepción de la “culpabilidad”. En *La literatura y el mal* (1957) había presentado el tema y los autores que encarnaban sus propias ideas: William Blake, Kafka, Michelet, Emily Brontë y otros más cercanos, Baudelaire y Genet. Entre sus preferidos estaba el marqués de Sade, de quien fue uno de los descubridores y prologuista de *Justine*, en la edición de 1955. Las novelas de Bataille

debían mucho a las del divino marqués con su alternancia de escenas orgiásticas y reflexiones metafísicas.

Su espíritu de jefe de secta, de gurú, llevó a Bataille hacia mediados de los años treinta a fundar dos organizaciones desde las que difundió sus ideas: la primera fue la revista *Acéphale*, con el subtítulo aclaratorio “Religión. Filosofía. Sociedad”, de la que aparecieron cinco números, entre 1936 y 1939. Paralelamente creó el Colegio de Sociología Sagrada, que organizaba conferencias en la trastienda de una librería. El Colegio y la revista se proponían academizar el esoterismo; fusionar religiosidad y nihilismo; refundar mitos y ritos y restaurar lo sagrado tanto en la esfera individual como en las estructuras de la sociedad, no sólo en la cultura francesa sino en la occidental.

Estas dos instituciones convocaron entre otros a Pierre Klossowski, Roger Caillois, Michel Leiris, Michel Surya, Jacques Lacan y su mujer, la actriz Sylvie, ex esposa de Bataille. Los aportes del psicoanalista no fueron especiales, aunque el grupo y su líder influirían notoriamente en sus escritos posteriores.

El nombre *Acéphale* y el dibujo de tapa, obra del surrealista André Masson —un cuerpo masculino desnudo sin cabeza y un cráneo en el lugar del sexo inspirado en una imagen gnóstica de los siglos tres o cuatro: un dios acéfalo de los antiguos rituales egipcios—, mostraban el rechazo al pensamiento racional a la vez que señalaban la incidencia de la sexualidad sobre el intelecto de los individuos. Como si fuera poco, el hombre sin cabeza tenía en una mano una daga y en la otra algo parecido a un corazón en llamas, resabios de los sacrificios de los aztecas, tan significativos en los ritos de iniciación de la secta batailleana.

Los íconos sagrados del grupo eran figuras mitológicas o héroes de la literatura —de Dionisio a Don Juan—; escritores del mal —Sade, Nietzsche—; cultores de la religiosidad tortuosa —Kierkegaard, que tal vez haya llegado a Bataille a través de León Chestov— o personajes históricos como el asesino serial Gilles de Rais —modelo de Barba Azul—, con quien se iniciaba la adoración a los grandes criminales lúbricos más tarde continuada por Foucault.

Es probable que la antigua vocación religiosa de Bataille —había ingresado en el seminario en 1917 y hecho crisis tras la lectura de *Más allá del bien y del mal*— no lo haya abandonado nunca del todo y

reapareciera con frecuencia en su obra; “cristiano vergonzante” lo llamó Sartre.

La declaración liminar de *Acéphale* —“La conspiración sagrada”—, con epígrafes de Sade, Nietzsche y Kierkegaard y firmada por Bataille, admitía una forma particular de la religiosidad, vivida como contraria a los valores impuestos por la sociedad burguesa:

“Somos salvajemente religiosos y, en la medida en que nuestra existencia es la condenación de todo lo que es reconocido hoy, una exigencia interior quiere que seamos igualmente imperiales. Lo que emprendemos es una guerra.”

“...mi obra está más próxima a la ‘teología’ que a la historia sabia de la religión (...) expreso en mi libro (...) la experiencia interior, es decir mi modo de ver la experiencia religiosa fuera de las religiones definidas.”[\[464\]](#)

Reconocía Bataille su peculiar destino de predicador religioso, que le otorgaba un aura de santo negro: “Al menos bajo una forma paradójal (estoy) llevado a fundar una religión”. Puesto a la tarea, optaba por una divinidad “acéfala”, una teología negativa, una religión sin Dios, un neopaganismo organizado a la manera de las logias masónicas. Su “ateísmo religioso” de impronta nietzscheana estaba integrado por una amalgama de gnosticismo —conocido a través de René Guenon—, mística cristiana, hinduismo, budismo zen, yoga, zoroastrismo, tantrismo. También el satanismo cultivado por algunos simbolistas de fines de siglo diecinueve: la novela sobre ritos satánicos de Ioris Karl Huysmans *Là bas (Allá lejos)*, 1891) era una de las predilectas de Bataille.

Su gnosticismo se remontaba a un artículo de 1930 publicado en *Documents*, una revista que dirigía junto a Michel Leiris. La preocupación por ese tema lo acompañaría hasta el final de sus días; precisamente, en el artículo “El bajo materialismo y la gnosis” exaltaba el gnosticismo por su culto a la materia “baja” en contra de toda ideal racional.[\[465\]](#)

El proyecto de ritos iniciáticos sugeridos a los adherentes de *Acéphale* y el Colegio de Sociología Sagrada muestra la voluntad de Bataille de convertir a esas instituciones en la cobertura de una secta secreta. Confirmaba esa intención su ensayo “Valor de uso de D.A.F. de Sade” que proponía, como preparación a “una vehemente y sangrienta Revolución”, crear organizaciones cuyo fin fuera el éxtasis y el frenesí, el

sacrificio de animales, las torturas parciales y las danzas orgiásticas de las religiones de fuego, sangre y terror.[\[466\]](#)

Inspirado en las comunidades arcaicas —cultos dionisiacos, rituales aztecas o vudú haitiano— creyó poder lograr la comunión de los miembros de su grupo apelando a sacrificios humanos. Llegó tan lejos en esta idea que se ofreció a sí mismo para inmolarse y eligió como sacrificador a Roger Caillois, que naturalmente se excusó. El estallido de la guerra puso fin a semejante propósito.[\[467\]](#)

Estos devaneos enojaron a Walter Benjamin, que en una reunión en casa de Bataille en junio de 1938 —además de los miembros orgánicos del grupo, estaban presentes Alexander Kojève y Jean Wahl— los acusó de caer en una “praxis fascista”. No se equivocaba sobre todo con Caillois que, durante un breve lapso, estuvo fascinado por el nacionalsocialismo. El propio Bataille admitió, años después, que muchas de sus posturas podían ser confundidas con el fascismo.

Durante los primeros tiempos de la ocupación alemana había tenido algunas actitudes ambiguas, como la de ligarse al grupo de derecha Joven Francia en el proyecto frustrado de una revista “apolítica” financiada por el gobierno de Vichy y dirigida por el entonces nacionalista maurrasiano Maurice Blanchot.[\[468\]](#)

No es demasiado difícil comprender qué tenía el fascismo para atraer, aunque sesgadamente, a Bataille. Esta rara fascinación derivaba de su teoría llamada “heterología” que admitía dos polos: uno, “lo homogéneo”, referido al espacio de la sociedad humana y la rutina cotidiana; el otro, “lo heterogéneo”, respondía al dominio de lo sagrado, el éxtasis, la ensoñación, la pulsión, la embriaguez, la locura, el crimen, lo improductivo, los excrementos, la basura. Esta “parte maldita” era imposible de simbolizar y normalizar en el orden de la razón y, por lo tanto, ajena a cualquier legalidad. El concepto de “lo heterogéneo” le servía también para aludir a ciertos grupos humanos con los que supuestamente simpatizaba: los marginales o excluidos de la normalidad social, los parias, los intocables, los locos, los bohemios, las prostitutas, los delincuentes, los lumpenes; cabían, en esa amplia gama, también las bandas nacionalsocialistas y sus líderes.

En noviembre de 1933 —coincidente con el plebiscito de Hitler y los discursos políticos de Heidegger— Bataille publicó un ensayo sobre “la estructura psicológica del fascismo” caracterizando al movimiento como

una subversión de “lo heterogéneo”. Es preciso comprender las oscuras referencias al fascismo en el marco de los conceptos batailleanos: “lo homogéneo” despreciable era la democracia, y “lo heterogéneo”, el fascismo, ponderable por contraposición: “La sociedad homogénea es incapaz de encontrar en sí misma un sentido y meta de la acción. De ahí que a la larga venga a depender de las fuerzas imperativas que excluye”. Hitler y Mussolini se le aparecían como “lo totalmente otro”, claramente opuestos a “la homogeneidad” de las débiles y mediocres democracias.

“(…) qué eleva a Hitler y Mussolini por encima de los hombres, de los partidos e incluso de las leyes: un poder, una violencia que rompe el curso normal de las cosas, esa homogeneidad sosegada pero bostezante que es impotente para mantenerse por sus propias fuerzas.”

Tampoco se le ocultaba a Bataille el significado de las movilizaciones de masas exaltadas por el carisma del Führer, adelantándose, de este modo, a la interpretación libidinal del fascismo, aunque con distinto signo, de Wilhelm Reich. Asimismo, ante el espectáculo de los actos nazis esbozaba la teoría de Walter Benjamin sobre la estetización de la política. Pero, a diferencia de Reich y de Benjamin, muy claros e indudablemente críticos, el análisis de Bataille era confuso y no faltaban las connotaciones positivas en expresiones como “renovadas fuerzas afectivas”, “inagotables riquezas de formas de la vida afectiva”, “reacciones afectivas que sacuden la superestructura”. Tal vez hubiera ecos del “socialismo fascista” de su amigo Drieu La Rochelle, otro habitué del Colegio de Sociología Sagrada, aunque Bataille no lo seguiría en su osadía de adherir al nacionalsocialismo.

Es cierto que *Acéphale* intentó desprender a Nietzsche de los movimientos fascistas de la época, sin embargo Bataille no dejaba de reconocer que el nacionalsocialismo pertenecía, aunque en forma degradada, a la corriente mística germana que partía de la época romántica, se expresaba en Nietzsche y llegaba a Klages.[\[469\]](#)

“(…) esa corriente mística que a partir de la gran época romántica se expresa en escritos tales como los de Bachofen, Nietzsche, más recientemente Klages. Dicha corriente nunca tuvo la menor unidad, pero se distingue por la valorización de la vida contra la razón y por la oposición de las formas religiosas primitivas al cristianismo (…).”

A la temprana fascinación por el fascismo sucedió en Bataille un sentimiento de desencanto al que quizás contribuyó la Noche de los cuchillos largos con la liquidación del ala nazi neopagana, a la que podía sentirse más afín. No obstante, el clima político de la revista siguió siendo ambiguo, las críticas al antisemitismo alemán se equilibraban con los ataques a la democracia (“Proposiciones”).

Otro error simétricamente opuesto, la adhesión al bolchevismo, contribuyó también a su desilusión del fascismo. Su posición frente a la izquierda pasó por distintos avatares: cuando Breton adhirió al trotskismo, Bataille se unió al disidente ruso, antiestalinista de izquierda, Boris Souveraine. Pero al final de la guerra retornó a destiempo al estalinismo. Su poco feliz interpretación filosófica de la política incluía delirios tales como imaginar todavía en 1953 —tres años antes del proceso de desestalinización en el Kremlin— que el estalinismo era una suerte de socialismo utópico, una forma del retorno a la edad de oro de los pueblos primitivos.

“Si la completa formación que Stalin quería dar al consumado y cabal hombre del comunismo fuera de algún modo digna de ese nombre, entonces ese hombre, en una época en que resultan irreversibles las obras de la civilización material, quedaría sumamente próximo a ese tipo de soberanía que, ligada al voluntario respeto de la soberanía del otro, caracterizó a los pastores y cazadores prehistóricos.”[\[470\]](#)

Los planes de estudios del Colegio de Sociología Sagrada evidenciaban las preocupaciones ciertas de Bataille por disciplinas como la historia y la sociología de las religiones, que se complementaban con su interés por las investigaciones antropológicas. La lectura de Marcel Mauss, creador de la escuela de antropología francesa —entonces se llamaba etnología—, fue decisiva sobre él. El descubrimiento de Mauss se dio a través de un amigo, el antropólogo Alfred Métraux, que había puesto de moda la antropología adelantándose a Lévi-Strauss en el redescubrimiento de las culturas indígenas sudamericanas.

Invitado por Métraux, Bataille asistió a los cursos de Mauss y esas lecciones proveyeron de nuevos elementos interpretativos a sus teorías. Así *La parte maldita* (1949), una obra temprana sobre antropología literaria, era deudora de *Ensayo sobre el don* (1924) de Mauss y de una tesis de Métraux (1935) sobre las estrategias económicas del don y el *potlach*. Por supuesto Bataille interpretaba esas instituciones de acuerdo

con sus necesidades teóricas; desconocía la función de intercambio, de reciprocidad y prestigio que tenía el *potlach* en los pueblos primitivos y lo transformó en una forma de sacralización de lo superfluo y derroche conspicuo.

Los otros temas constantes de la obra de Bataille —lo sagrado, la fiesta, la orgía, el sacrificio, la magia— provenían de las investigaciones antropológicas de la época. Pero el uso hecho por profanos desvirtuaba los conceptos que la joven ciencia investigaba, en particular cuando extrapolaban hábitos y costumbres de pueblos primitivos al hombre contemporáneo. Así Bataille y luego Lévi-Strauss instrumentaron la antropología como un arma contra la racionalidad occidental.

El erotismo fue el tema central de toda la obra de Bataille y, en especial, el ensayo de 1957 así titulado. El erotismo, según Bataille, estaba más allá de la sexualidad e impregnado de religiosidad, aunque no en el sentido tradicional del término. Al mismo tiempo descubría en la religión un erotismo latente: “El erotismo es un aspecto de la vida interior, si se quiere de la vida religiosa. (...) La determinación del erotismo es primitivamente religiosa”.[\[471\]](#) El acto sexual se asemejaba al sacrificio religioso por la presencia de la “carne” en ambas situaciones.

Las tendencias místico-eróticas no se oponían a la exaltación orgiástica ya que ésta, del mismo modo que el demonismo, se relacionaba también con lo sagrado. La orgía formó parte de variados ritos religiosos esotéricos: el culto fálico de religiones primitivas, los cultos dionisiacos y la prostitución sagrada de la Grecia preclásica. Los iniciados de las sectas gnósticas licenciosas —que según Bataille habían sido descubiertas por Sade— participaban en ceremonias secretas de desenfrenos orgiásticos; a la vez que prohibían el matrimonio, revivían la promiscuidad. El sexo practicado con frenesí no dejaba de ser la otra cara del ascetismo; como lo mostraba la secta de los cátaros en el siglo doce que vinculaba lo sagrado con el deseo y el sufrimiento.

La tradición de esas religiones heréticas se reflejaba en corrientes literarias con las que entroncaba Bataille, ante todo con su maestro espiritual Sade, el ateo en quien la religiosidad se presentaba a través de la profanación y la oración en la forma de la blasfemia. “Sadismo es un bastardo del catolicismo, presupone una religión que hay que violar”, [\[472\]](#) decía Huysmans. Un romántico, Novalis —que tal vez hubiera

leído a Sade—, señalaba “la asociación de voluptuosidad, religión y crueldad (...) su íntimo parentesco y común tendencia. (...) Es extraño no haber reparado en que el verdadero origen de la crueldad esté en la voluptuosidad” (*Fragmentos*, 1795-1800). Los simbolistas, los neogóticos, los poetas malditos y los decadentistas —Algernon Swinburne fue uno de los primeros en reivindicar a Sade— eran en su mayoría religiosos a quienes no les interesaba Dios sino el Diablo, no la virtud sino el pecado, no el cielo sino el infierno.

Tan diferentes eran, para Bataille, el erotismo y el mero goce sensual, que en sus novelas *Historia del ojo* o *Madame Edwarda*, las escenas de sexo buscaban provocar sensaciones de repugnancia y horror o remitían, sesgadamente, a la idea judeocristiana de pecado.

La exaltación de la crueldad llevaba a Bataille al límite extremo de la muerte en un “tormento de orgías” y a la “agonía de la guerra”.^[473] “La práctica de la alegría frente a la muerte”, “el goce de la tortura” eran ejercicios espirituales del misticismo ateo. En *Historia del ojo* (1928) uno de los personajes decía:

“Me pareció que la muerte era el resultado único de mi erección (...) el objeto de mi licencia sexual era una incandescencia geométrica (entre otras cosas el punto de coincidencia de vida y muerte, de ser y nada) perfectamente fulgurante.”

Su propuesta significaba también recorrer los caminos de la destrucción, del aniquilamiento, de la aceptación de la muerte, del rechazo radical de la razón. Un párrafo de *Las lágrimas de Eros* (1961) es un ejemplo ilustrativo:

“De la voluptuosidad, del delirio al horror sin límites (...) nos dirigimos al olvido de las niñerías de la razón. De la razón que jamás supo medir sus límites. (...) Por la violencia de la superación de la razón yo me embargo en el desorden de mis risas y mis lágrimas, en el exceso de los transportes que me quiebran, la similitud del horror y de una voluntad que me excede, del dolor final y de una insoportable alegría.”

Lo sagrado, el erotismo y la violencia se contraponían, en la visión de Bataille, al mundo del trabajo y la razón. Lo opuesto al trabajo era el exceso, tal como se daba en la fiesta, el juego, el sacrificio religioso, la orgía; lo antagónico a la razón era la violencia. El erotismo hostil al mundo del trabajo y la razón estaba vinculado, por lo tanto, a la

violencia, “...el dominio del erotismo es el dominio de la violencia, el dominio de la violación”.^[474] En esta relación entre erotismo y violencia no deja de observarse la similitud con la pulsión tanática ligada a la erótica del último Freud, que no pudo haber pasado inadvertida para el Colegio de Sociología Sagrada.

La ligazón entre erotismo, religión y violencia fue asimismo la consecuencia de la peculiar idea batailleana de vincular la interdicción y la transgresión, dos mundos complementarios y necesarios uno al otro, así como lo sagrado y lo profano. La transgresión fue un término lanzado por Bataille que se transformaría en fetiche en las décadas siguientes, hasta devenir un lugar común del habla vulgar. Sin embargo, esta noción estaba teñida de ambigüedades, en tanto implicaba inevitablemente, como su causa, la prohibición, la interdicción.

La interdicción de la libertad sexual sería necesaria para mantener la estabilidad del mundo del trabajo y de la razón, pero a la vez la interdicción era fuente indeliberada de goce, del mismo modo que la impudicia sólo resultaba excitante en una sociedad que valoraba el pudor.

“Lo que tiene de notable el interdicto sexual es que se revela plenamente en la transgresión. (...) Somos admitidos en el conocimiento de un placer en el cual la noción de placer se mezcla con el misterio, expresión del interdicto que expresa el placer a la vez que lo condena.”

“Jamás, humanamente, la interdicción aparece sin la revelación del placer ni jamás el placer sin el sentimiento de la interdicción.”^[475]

Bataille se oponía a la abolición de la interdicción, porque con ésta desaparecería, al mismo tiempo, el goce de transgredirla. Era contrario, por lo tanto, al concepto secular, laico, moderno, democrático de erotismo que reclama libertad para el placer; veía en estas ideas un burdo materialismo y una caída en la animalidad. Esa posición antiliberacionista fue expuesta tajantemente en el proyecto de prefacio a *Lo imposible*:

“A mi juicio, el desorden sexual es maldito. En ese sentido, pese a las apariencias, me opongo a la tendencia que en la actualidad parece vindicarlo. No soy de aquellos que ven una salida en el olvido de las interdicciones sexuales. Creo incluso que la posibilidad humana depende de esas prohibiciones.”

Desautorizaba, de este modo, a los confundidos militantes de la libertad sexual de la década del sesenta que lo tenían como uno de sus profetas: transgresión era lo contrario de liberación. A Bataille los problemas demasiado prosaicos de la libertad sexual, de la igualdad de los sexos, no le interesaban, más aún, estaba en contra.

La figura de Sade fue redescubierta por Bataille no sólo a propósito del erotismo sino también ligada al tema de la locura. La exaltación de la locura —después una de las reivindicaciones esenciales de Foucault y de los antipsiquiatras— tuvo también en Bataille un adelantado. Su interés lo había llevado en 1931 a asistir a las presentaciones de enfermos del psiquiatra Georges Dumas en el hospital Santa Anna, donde seguramente conoció a Lacan, médico interno de esa institución. Celebró —número cinco de *Acéphale*, junio de 1939— los cincuenta años de la declaración de la locura de Nietzsche con un artículo: “La folie de Nietzsche”. El texto era una excusa para sacralizar la locura —junto al sueño y al erotismo— como una forma de “experiencia interior, un estado de éxtasis, un trance místico que revelaba la esencia dionisiaca del ser humano”. Breton y Bataille fueron los primeros en sostener que la locura no era una enfermedad sino un modo de rebelión del individuo contra la sociedad y los médicos que la representaban. La rehabilitación de la locura no era, al fin, sino otra manera extrema de atacar al racionalismo.

¿Cómo se produjo el pasaje de Bataille de gurú de sectas esotéricas a estrella del *jet set* académico y padre fundador del posestructuralismo? El ensayo de Sartre “Un nuevo místico”, [\[476\]](#) publicado en 1943, lo dio a conocer entre los jóvenes estudiantes de filosofía como Foucault, Philippe Sollers, Deleuze. “Se llegaba a Bataille y Blanchot a través de Sartre y se los leía contra Sartre”, habrá de recordar Jacques Derrida. Foucault admitirá también en una entrevista de 1978 realizada por Trombadori la doble incidencia.

“Lo que me hizo cambiar fue la lectura de un artículo que Sartre había escrito sobre Bataille antes de la guerra que yo había leído después de la guerra, que era un monumento total de incomprensión, de injusticia y de arrogancia, de rabia y agresividad, y a partir de ese momento estuve irreductiblemente a favor de Bataille y en contra de Sartre.”

Las ideas marginales de Bataille lograron estatus académico, en los años sesenta, en los ámbitos filosóficos universitarios parisinos a través de Lacan —sin embargo sólo lo citó una vez— y sobre todo de Foucault. De ese modo se cumplió, una vez más, algo frecuente en la historia de las ideas: el discípulo famoso sacaba del olvido al maestro ignorado. Su consagración definitiva llegaría cuando *Tel Quel*, la revista oficiosa de los posestructuralistas, le dedicó en 1963 un número de homenaje.

Durante los sucesos de 1968, Bataille estaba de moda entre los estudiantes franceses porque compartían su gusto por el erotismo y la violencia; por cierto, esos acontecimientos no le hubieran disgustado a alguien que, como él, había exaltado “la súbita explosión de tumultos sin límites” y “el tumulto explosivo de los pueblos”, aunque no coincidiera con los postulados liberacionistas de los jóvenes rebeldes.

La editorial Gallimard publicó en 1970 las *Obras completas* prologadas por Foucault, que aprovechó para reconocer a Bataille como un gran pensador y admitir la deuda intelectual que tenía con sus ideas.

“Bataille es uno de los escritores más grandes de su siglo (...) Si estamos donde estamos, en buena medida se lo debemos a Bataille. Pero lo que nos queda por hacer, por pensar y por decir, sin duda se lo seguimos debiendo aún, y se lo deberemos durante mucho tiempo todavía.”[\[477\]](#)

No será la única oportunidad en que elogie a su maestro. Lo hizo también en una reseña crítica a un libro de Klossowski:

“Uno tiene la impresión de que todo lo que cuenta, de una forma u otra —Blanchot, Bataille, *Más allá del bien y del mal* también—, conducía a ellos, insidiosamente, pero ya está, ahora está dicho. Era eso lo que había que pensar.”

En la propia revista que había dirigido Bataille, *Critique*, escribió después de la muerte de éste:

“Para despertarnos del sueño impregnado de dialéctica y de antropología, hemos precisado las figuras nietzscheanas de lo trágico y de Dionisio, de la muerte de Dios y del martillo del filósofo, del superhombre que se acerca con paso taimado y del Retorno. Pero ¿a qué se debe que el lenguaje discursivo, cuando se trata de mantener la presencia de esas figuras y de mantenerse dentro de ellas, se encuentre tan falto de recursos en la actualidad? ¿A qué se debe que ante ellas esté reducido o casi al mutismo y, para que éstas sigan buscando sus palabras, como obligado a ceder la palabra a esas formas extremas del lenguaje que Bataille, Blanchot, Klossowski han convertido en la morada,

de momento, y en la cumbre del pensamiento?”[\[478\]](#)

El descubrimiento de Bataille en Estados Unidos llegó por los caminos más impensados. En 1989 se tradujo al inglés, con el provocativo nombre de *Against the architecture*, el libro de Denis Hollier *La prise du concorde* (1974) acerca de las ideas de Bataille sobre lo informe. Hollier había descubierto, leyendo algunos artículos publicados en *Documents* (1929-1930), que Bataille atacaba a la arquitectura tradicional porque la consideraba expresión de la geometría autoritaria.

La arquitectura, decía Bataille, trataba de envolver con formas el universo pero éste “no se asemeja a nada y sólo es informe (...) es algo así como una araña o un escupitajo”. Esas teorías alentaron a Yves Alain Bois y Rosalind Krauss a organizar en 1996 una exposición llamada “Lo informe” en el Centro Pompidou de París. Se mostraron obras plásticas y de arquitectura acordes con ese tema; desde entonces, muchos teóricos comenzaron a sustituir el nombre de deconstructivismo por el de lo informe.

La presencia de Bataille en las universidades, las academias y los museos —junto a sus viejos amigos los surrealistas— y su tardía instalación en los departamentos de filosofía, literatura y arte de las facultades francesas y estadounidenses, a la zaga de su discípulo Foucault, fueron ejemplos emblemáticos de la política del establishment cultural hacia fines del milenio: incluir a los excluidos. De ese modo, se asimiló “lo heterogéneo”, en el sentido de Bataille, a la “sociedad homogénea”; se integró la “parte maldita” a las formas de vida burguesa, se aceptó la transgresión como otra convención. El triunfo póstumo de Bataille configuraba, a la vez, la desactivación de sus ideas.

ROLAND BARTHES

En su autobiografía Roland Barthes[\[479\]](#) dividió su obra en cuatro períodos: el de la mitología social, el de la semiología, el de la textualidad y el de la moral. Esta clasificación elude un breve período juvenil —el de su ensayo sobre André Gide, su primer maestro—. Su verdadera iniciación databa de la inmediata posguerra bajo la égida del marxismo —junto a grupos heterodoxos como el de la revista *Arguments*— y el

sarttrismo. “Descubríamos a Sartre con pasión”,[\[480\]](#) confesaba; sin embargo pronto adhirió a la corriente antisartreana del estructuralismo. Era un intelectual muy atento a las nuevas modas, estaba dispuesto — como lo muestra François Dosse— a absorberlas tan rápidamente como a abandonarlas:

“Figura mítica del estructuralismo, Roland Barthes es su encarnación ondulante y sutil, hecha de humores más que de rigor; es el mejor barómetro, capaz de registrar tanto las perturbaciones en curso como de presentir las venideras (...) es un receptáculo del período, placa sensible a las múltiples variaciones de los valores.”[\[481\]](#)

El grado cero de la escritura (1953) significó el olvido del concepto sartreano de la literatura como comunicación y el rescate de una literatura formal y despreocupada del contenido. Daba así fundamentos teóricos al *nouveau roman* que hacía su aparición por esos días. Además denostaba todos los géneros literarios: el discurso político, la escritura intelectual, la novela tradicional, porque pensaba que ninguno de ellos podía evadirse de la alienación en la ideología burguesa. El creador empeñado en atacar el orden establecido debía escribir, según Barthes, a partir del silencio, “crear una escritura blanca”.[\[482\]](#) De ahí su definido compromiso estético con las formas literarias y artísticas de vanguardia: la novela de Robbe-Grillet, la música de Pierre Boulez, la pintura de Mondrian. No obstante, todavía no había descubierto la lingüística ni la semiología.

Mitologías (1957)[\[483\]](#) —imbuido de lo imaginario de Gaston Bachelard y del izquierdismo de los años cincuenta— componía una crítica ideológica a los mitos contemporáneos creados por la cultura de masas. Su impulso estaba dado por “todo lo que provoca en mí la náusea del medio, del medio camino, de la vulgaridad de lo mediocre y sobre todo el mundo del estereotipo”.[\[484\]](#)

Durante el proceso de escritura de *Mitologías*, Barthes había leído a Saussure por recomendación de Algirdas Julien Greimas. Provisto por este nuevo descubrimiento de una teoría sobre los mitos, agregó a *Mitologías* un epílogo: “El mito en la actualidad”. Este texto no guardaba demasiada coherencia con la totalidad de la obra, pero mostró el uso por Barthes —por primera vez— de las nociones de la lingüística estructural; en consecuencia llegaba a conclusiones como: “El mito es lenguaje”.

[\[485\]](#)

También reflejaba ese epílogo la deliberada preocupación del autor por dejar bien en claro su *gauchisme*. “El mito es de derecha”, afirmaba, y aun cuando reconocía la existencia de un mito de izquierda, atenuaba su importancia ya que se trataría tan sólo de una táctica o de una desviación, no de una necesidad. Si se pasan por alto el sectarismo político y la unilateralidad ideológica, podría pensarse que *Mitologías* sea el libro que perdure de Barthes, tal vez como documento histórico, por haber observado ciertos fenómenos, hoy olvidados, de la vida cotidiana de los años cincuenta.

Para la misma época colaboraba en una revista teatral, *Théâtre Populaire*, y así descubrió en 1955 a Bertolt Brecht en una representación de *Madre coraje* por el Berliner Ensemble. Se entusiasmó con la teoría brechtiana de la distancia y la importancia del signo sobre la realidad; creyó encontrar en esas ideas una puesta en práctica del método semiológico.

El segundo período de Barthes —años sesenta—, el puramente estructuralista, estuvo marcado por el descubrimiento de la semiología y, según sus propias palabras, “la embriaguez metodológica”.[\[486\]](#) *Elementos de semiología*[\[487\]](#) y *Ensayos críticos*[\[488\]](#) proponían describir los datos sociales en términos de significantes y fundar una “ciencia de la literatura” que combinara la lingüística sausseriana, la antropología de Lévi-Strauss, el psicoanálisis lacaniano y las interpretaciones filosóficas de Bachelard sobre el texto literario. Barthes no dudaba en recurrir a cualquier fuente filosófica; buscaba, con un guiño a Heidegger, “conseguir un *Dasein* del lenguaje literario, una suerte de neutralidad vacía de la escritura (pero no una inocencia)”.

Un ataque del académico Raymond Picard a su libro *Sur Racine* (1963) le permitió encarar en *Crítica y verdad* (1966) la defensa de la crítica estructuralista. Opuso, entonces, a la historia de la literatura tradicional la “ciencia de la literatura” que, siguiendo el modelo de la lingüística, no analizaba los contenidos de la obra sino su forma. En 1973 anunciaba la sustitución de la literatura por la semiótica y la lingüística: “Hemos llegado a un punto de la modernidad en que es difícil aceptar inocentemente la idea de una ‘obra de ficción’, en lo sucesivo nuestras obras son obras de lenguaje”.[\[489\]](#) Por esa vía llegaba a “la muerte del autor”, teoría equivalente al antihumanismo de Althusser y al concepto

de la muerte del hombre de Foucault: “La literatura no enuncia más que la ausencia del sujeto”.[\[490\]](#)

El sistema de la moda (1967) era un intento de aplicar la teoría semiológica a un tema extraliterario como si fuera literario; no se refería a la moda en sí, sino a la vestimenta tal como aparecía escrita, al análisis de los textos de las revistas de modas —*Elle*, *Le Jardin des Modes*—; el texto sustituía a la realidad. “La moda procede así a una especie de sacralización inmediata del signo: el significado está separado de su significante”.[\[491\]](#) Fue una de las obras de Barthes más dogmáticas e ilegibles, salvo algunas páginas finales donde ciertas viñetas sobre las mujeres de moda recordaban sus “mitologías”.

Sin embargo, por esos años Barthes comenzaba a abandonar sus pretensiones científicas y sin apartarse de la semiótica retornaba a la literatura; en una entrevista de 1967 dejaba entrever sus deseos de volverse escritor:

“La prolongación lógica del estructuralismo no podía ser más que acercarse a la literatura ya no como objeto de análisis sino como actividad de escritura. (...) Al estructuralista le queda entonces transformarse en escritor.”[\[492\]](#)

Por esa misma fecha, anunciaba su abandono del estructuralismo:

“En lo que concierne al estructuralismo en un sentido muy amplio del término, creo que el momento de la separación se aproxima (suponiendo que el momento de la unidad haya existido algún día).”[\[493\]](#)

El período llamado de la “textualidad” comenzó en 1970 con la publicación de *El imperio de los signos*, un libro de viaje al Japón. Ese sofisticado país del Lejano Oriente representó para Barthes lo que para Lévi-Strauss las primitivas tribus del trópico: un arma de ataque a la civilización occidental. Una entrevista así lo confirma: “Como muchos de nosotros, rechazo profundamente mi civilización, hasta la náusea. Este libro expresa la reivindicación absoluta de una alteridad total que se me ha hecho necesaria.”[\[494\]](#)

Obras como *S/Z* (1970) y *El placer del texto* (1973) dieron fin con la pretendida científicidad en las ciencias humanas, de su etapa anterior, sustituida por los conceptos de “goce”, “intertexto” e “in-significante”. El “escritor” estaría por encima del “escribidor” gracias a su capacidad para

transgredir las reglas de la lengua. De este modo reemplazaba al estructuralismo como instrumento de descripciones rigurosas por un juego libre de códigos indefinidos.

A propósito de *S/Z*, un periodista le preguntó cómo se podían escribir doscientas veinte páginas sobre un cuento de treinta páginas, a lo que Barthes respondió: “Eso es precisamente lo que quisiera abordar”.^[495] La respuesta, sin embargo, no era tan difícil, si se considera que el relato de Balzac era sólo un pretexto para las disquisiciones más caprichosas. Uno de los personajes de Balzac se llamaba Sarrasine, pero a Barthes se le ocurrió escribir *ZarraZine*, explicando que la Z “es la letra de la mutilación. (...) Corta, intercepta, raya (...) es la letra de la desviación”.^[496] Pero la Z era también la letra del otro personaje, Zambinella, un castrado del que *ZarraZine* creía estar enamorado, y recibía por esta circunstancia la letra de la castración que aludía a esa relación imposible. Ésta es una muestra del sentido lúdico de la crítica literaria posestructuralista.

Más allá de sus distintas etapas, Barthes ejemplificó —mejor que ningún otro estructuralista— no ya la fusión legítima de la filosofía y las ciencias humanas sino la sustitución de ambas por la crítica literaria. Un reportaje de 1970 señalaba el deslizamiento de las teorías de la ciencia moderna a un “metadiscurso revolucionario”, “una naturaleza fragmentaria de la exposición, prácticamente análogas a enunciaciones de tipo aforístico o poético (...) un combate para agrietar la simbólica occidental”. Esta nueva teoría como “reino del significante disuelve constantemente el significado”.^[497]

La creación de la cátedra de semiología literaria en el Collège de France en 1976, donde había sido presentado por Foucault —más tarde y a través de él ingresó su maestro Greimas—, fue un hecho representativo de la trasmutación del crítico literario en sucedáneo de sociólogos y filósofos. Más aún, al hipostasiar el discurso sobre la realidad, el estructuralismo convirtió al especialista en la lectura de textos, el crítico literario, en supremo filósofo: “Aquí está el mundo: ¿hay sentido en él? (...) Empresa que ninguna filosofía, quizá, ha conseguido y que ciertamente pertenecería a la literatura”.^[498]

El texto literario mismo dejaba de existir independientemente de la lectura crítica; ésta crearía la obra al igual o más que el autor. Maurice

Blanchot, Julia Kristeva, los redactores de *Tel Quel*, tanto como Barthes, todos críticos literarios, determinaron que la literatura se convirtiera en el modelo de la filosofía y aun de la ciencia, que se transformarían, de ese modo, en otros tantos géneros literarios. Las teorías, como lo señalaba Julia Kristeva, no serían al fin sino meras metáforas. Barthes y los telquelistas proponían una esencia absolutamente discursiva del mundo y del hombre. La filosofía, la antropología, la sociología, el psicoanálisis y toda disciplina del conocimiento se volvían susceptibles de ser reducidas al análisis literario que, a su vez, se reducía al análisis lingüístico, puesto que el valor de la obra —calificada por Barthes de “literal”— no estaba en el contenido sino en el lenguaje mismo. En consecuencia, sólo admitía como precursores a Mallarmé y a Paul Valéry.

Había que analizar, únicamente, el “texto” o el “discurso” —palabras fetiches que lo mismo se usaban para una obra literaria, pictórica, musical, cinematográfica o una teoría filosófica o científica— en su propia estructura interna, aislándolo de todo contexto social o histórico, el “textualismo”, el texto sin contexto. Como todo lo que existe sobre la Tierra es texto, toda actividad con seres u objetos se reduce a “leerlos”, así se “lee” una pintura, una música, un acontecimiento, hasta un partido de fútbol. [\[499\]](#)

El auge de la crítica especializada dirigida a otros entendidos fue simultáneo a una literatura —y un arte— destinada *a priori* y deliberadamente a fomentar esa misma crítica. El *nouveau roman* se correspondía con la *nouvelle critique*; se escribía una literatura hermética y autosuficiente que interesaba a los críticos, a los profesores, a los estudiantes de letras y a otros escritores, en tanto el lector profano —no sólo el vulgar sino aun el culto— permanecía ajeno; los nuevos escritores prescindían del público, la literatura se había convertido en un círculo cerrado.

El creador literario reflexionaba sobre el lenguaje y el teórico, de ese modo, era tan creador como el autor; los límites entre uno y otro se desdibujaban. Se anudaba, así, una relación simbiótica entre el crítico y el autor, iniciada en 1955 con la exaltación de Barthes a *El mirón* de Alain Robbe-Grillet, [\[500\]](#) aunque después se distanciaron al seguir cada uno rumbos distintos.

La nueva novela francesa era estructuralista por el predominio de la

forma sobre el contenido —el significante sobre el significado—; además, consecuente con los postulados del dogma, desaparecía el personaje novelesco, es decir el sujeto, y la trama, es decir la historia. A tal punto estructuralismo y *nouveau roman* estaban interrelacionados que Jean Ricardou inventó el término “escrituralismo”.[\[501\]](#)

A veces el novelista también era teórico —*La era del recelo* (1950) de Natalie Sarraute o *Por una novela nueva* (1955) de Robbe-Grillet— o los teóricos escribían seudonovelas —*Glass* (1974) de Derrida, *Los samurais* (1990) de Julia Kristeva—. Barthes decía: “Me considero no como un crítico, sino como un novelista, pero no de novelas sino de lo novelesco”. Su autobiografía —o “biografema” según la jerigonza— *Roland Barthes por Roland Barthes* fue definida como una “novela que no osa dar su nombre”, o un “discurso novelesco”.[\[502\]](#)

En sus últimas obras, *Fragmentos del discurso amoroso* (1977) y *La cámara clara* (1980), Barthes pretendió liberarse de las convenciones metodológicas a favor de la invención formal. La estética del distanciamiento y la fragmentación y una moral y filosofía que llamaba “neutra” fueron comunes a todas sus etapas.

TEL QUEL Y LOS SUYOS

Los posestructuralistas, sin constituir una escuela ni una doctrina, ocuparon buena parte del espacio cultural francés de las décadas del sesenta y setenta. El Olimpo de aquellos dioses estaba formado por Nietzsche y Heidegger vistos a través de Foucault, Deleuze y Derrida, junto a un Marx althusseriano y maoísta y un Freud lacaniano.

La crítica cinematográfica de *Cahiers du Cinéma* adoptó por entonces la jerga posestructuralista imitando a la crítica literaria que se nucleó alrededor de la revista *Tel Quel* (1960-1982) dirigida por Philippe Sollers y su mujer Julia Kristeva. El epígrafe de la publicación era un aforismo nietzscheano. Fue el órgano por excelencia de los posestructuralistas y después del ultraizquierdismo.

La Revolución cultural china —1966-1969— entusiasmó a los telquelistas, como a buena parte de los jóvenes parisinos —la confundieron con el mayo del 68— enrolados en una especie de oxímoron: el anarco-maoísmo. El bizantinismo de *Tel Quel* se las arregló

para trasvasar el tosco seudomarxismo maoísta a ciencias tan sofisticadas como la lingüística y la semiótica. Sollers creyó que podría comprender la lengua china estudiándola a la disparada y tradujo, a su manera, los poemas de Mao Tsé-tung. Para contribuir a la confusión general sostenía que la preocupación de Mao por la ideología, la propaganda, la revolución cultural y el carácter clasista de la literatura mostraba la importancia que le daba al lenguaje.[\[503\]](#)

En 1973 los popes del telquelismo —Sollers, Kristeva y Barthes— emprendieron su viaje iniciático, demasiado tardío, a la China de Mao, ya en el ocaso. Lacan también había sido invitado en esa ocasión pero se excusó por falta de tiempo para refrescar sus conocimientos del idioma chino; envió, en cambio, un ejemplar de *Escritos* para que fuera entregado al Instituto de Ciencias de Pekín.

El clima de *Tel Quel*, frívolo y esnob, estaba lejos de los desbordes de dos de sus ídolos, Bataille y Foucault. Acerca de otro de sus íconos, Sade, la influencia era meramente literaria. Barthes decía que “el único universo sadiano es el de su discurso” y que había que leerlo “conforme a un espíritu de tacto” (*Sade, Fourier, Loyola*).

Necesitados permanentemente de sorprender, la última pirueta de Sollers y los telquelistas fue el retorno a la religión, sobre todo a las de origen oriental —de Mao pasaron a Tao— y el vuelco simultáneo hacia Estados Unidos. Predispuso a ese insólito giro la igualmente inaudita amistad chino-estadounidense a partir del viaje de Nixon y Kissinger a Pekín.

GILLES DELEUZE

Uno de los denominadores comunes de los filósofos posestructuralistas fue el antihegelianismo y el antisartrismo. La dialéctica y el existencialismo, la historicidad y la conciencia, que habían sido los ejes filosóficos de la generación anterior, eran ahora demonizados. Gilles Deleuze definía el nuevo paradigma como “un antihegelianismo generalizado: la diferencia y la repetición han reemplazado a lo idéntico, la identidad y la contradicción”.[\[504\]](#) En 1967 anunciaba “un reflujo del pensamiento dialéctico a favor del estructuralismo”[\[505\]](#) y en *El Antiedipo* confesaba: “Ya no creemos en la

grisalla de una insulsa dialéctica evolutiva, que pretende pacificar los pedazos, limando sus bordes”.[\[506\]](#)

Aun durante el apogeo de Sartre, ya circulaba entre los jóvenes un malestar contra el existencialismo. Deleuze, que tenía entonces veintiún años, salió de la famosa conferencia de Sartre en 1946 —“El existencialismo es un humanismo”— reflexionando decepcionado: “Nuestro maestro se fue a pescar en el viejo e insípido humanismo”.

Marx, el otro ídolo de la generación anterior, se salvó por un pelo de ese *jeux de massacre*, pero a costa de sufrir lecturas tan caprichosas — para ajustarlo al nuevo modelo— que lo volvieron casi irreconocible.

Nietzsche y Heidegger serían los maestros de pensamiento que sustituirían a los desplazados. Deleuze sólo adhería al primero, al que había llegado a través de Blanchot. También se ocuparía de él en una de sus obras iniciales: *Nietzsche y la filosofía* (1962) que, continuando a Bataille, integraría una larga serie de textos posestructuralistas sobre ese pensador. Prueba de la devoción deleuziana por el filósofo alemán fue haber sido elegido por Gaston Gallimard para prologar y anotar, junto a Foucault, la edición de sus *Obras completas*.

Después de mayo del 68, Deleuze combinó su carrera, hasta entonces puramente académica, con la militancia política; fue, con su amigo Foucault, portavoz de la “nueva izquierda” en la Universidad de Vincennes. Ésta había sido construida aceleradamente sobre terrenos del Ministerio de Defensa, como consecuencia de la rebelión estudiantil de mayo, y significó la institucionalización del posestructuralismo y, a la vez, el intento de la clase dirigente para aislar e integrar a la juventud contracultural.

Deleuze adhirió a todo lo que se entendía por “políticamente correcto” en esos años: con Félix Guattari y Foucault apoyó al GIP (grupo de información sobre prisiones), aprobó las nuevas costumbres contraculturales, entre éstas el uso de drogas, y adhirió al movimiento palestino. Asimismo, su estilo literario se volvió cada vez más delirante.

Sin embargo, al igual que Bataille y, a diferencia de Foucault, llevaba una vida personal poco acorde con la audacia de sus ideas. Aunque alentó el movimiento francés de liberación gay, era casado, padre de familia, rutinario, sobrio y de hábitos convencionales. Ante las críticas por esas contradicciones respondía: “¿Qué diferencia haría una relación

con homosexuales, alcohólicos o drogadictos si consigo efectos semejantes por otros medios?”.

El relativismo de todo conocimiento, de toda lógica, de todo valor ha sido, tal vez, el rasgo más característico de los posestructuralistas. Ese relativismo derivaba de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, tal como lo reconocía Deleuze:

“Por eso Nietzsche (...) piensa haber encontrado el único camino posible de una crítica total en lo que él llama su ‘perspectivismo’. Que no hay hecho ni fenómeno moral, sino una interpretación moral de los fenómenos. Que no hay ilusiones del conocimiento, sino que el conocimiento mismo es una ilusión: el conocimiento es un error, peor, una falsificación.”[\[507\]](#)

La anulación del sujeto era otra idea que Deleuze extraía de Nietzsche, aunque paradójicamente cuando reflexionaba sobre ese tema la escritura deleuziana se saturaba de su propia subjetividad.

“Durante mucho tiempo hice historia de la filosofía. (...) Y fue Nietzsche, a quien leí muy tarde, quien me sacó de todo eso. (...) Él te concede la perversa inclinación (que ni Marx ni Freud han dado nunca a nadie) a decir cosas simples por ti mismo, a hablar por los afectos, las intensidades, las experiencias, los experimentos. Decir algo por cuenta de uno mismo es muy curioso. Porque uno no habla por sí mismo cuando se considera un ‘Yo’, una persona o un sujeto. Por el contrario, el individuo adquiere verdadero nombre propio mediante el más severo ejercicio de despersonalización cuando se abre a las multiplicidades que lo atraviesan de pies a cabeza, a las intensidades que por él fluyen.”[\[508\]](#)

Cuando Deleuze y Guattari —*Rizoma* (1976)— hicieron un balance de sus críticas a la noción de sujeto, terminaban por aceptar la poca importancia que tenía para ellos la referencia o no al yo; parecería que todo les daba lo mismo. “No hemos llegado al punto en que no se dice más yo, sino al punto en que no tiene ninguna importancia decirlo o no decirlo. No somos más nosotros mismos.”[\[509\]](#)

En sus devaneos o en sus búsquedas de fundamentos serios para sostener la posición posestructuralista que denegaba toda intervención del sujeto, Deleuze tuvo un mentor, insólito para un filósofo francés: David Hume y el empirismo inglés. Su primer libro, *Empirismo y subjetividad* (1953), utilizaba los argumentos escépticos de Hume —*Tratado de la naturaleza humana* (1888)— sobre la realidad del yo y

la unidad de la conciencia. Fueron asimismo deudoras de esa influencia obras posteriores como *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969). De los empiristas heredó también el nominalismo, que sirvió a la defensa deleuziana de lo diferente y lo múltiple contra lo idéntico y la totalidad.

Otro tema nietzscheano —la voluntad de poder— era transformado por la “filosofía dionisiaca” de Deleuze en voluntad de nada, en “una inclinación nueva, la de destruirse a sí mismo”. La transfiguración del dolor en placer sadomasoquista —Sade visto a través de Bataille—, las alucinaciones de la droga y el alcohol, el desorden de las guerrillas, la desintegración psicológica de la esquizofrenia, permitían reconocer, según Deleuze, impulsos desconocidos, elaborar nuevas ideas, otras “formas de vida”. Aunque advertía que liberarse de la razón, la lógica, los sentimientos de piedad y de culpa, entrañaba el peligro de perder todo sentido del orden y precipitarse en un vacío, en un “agujero negro”, sin embargo afirmaba que todo lo bueno y grande de la humanidad sólo podía surgir de “personas dispuestas a destruirse a sí mismas; mejor la muerte que la salud que se nos ha concedido”.[\[510\]](#)

El encuentro en 1960 del psiquiatra Félix Guattari, que venía del lacanismo, el comunismo disidente y el ecologismo y que había participado de la experiencia terapéutica de la clínica del castillo de La Borde, fue decisivo para Deleuze. Ambos forjarían el gran éxito literario de 1972: *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*.[\[511\]](#)

Los autores alardeaban de sus supuestos hallazgos metodológicos: una síntesis entre Marx, Freud y Nietzsche. En realidad, atacaban, solapadamente, a los dos primeros desde la óptica del tercero, en especial la de la *Genealogía de la moral* que consideraban “como el gran libro de la etnología moderna”. El exitoso ensayo fue además una crítica implícita a Lacan desde una perspectiva cercana a Wilhelm Reich, a los antipsiquiatras, a la *Historia de la locura* de Foucault, a Franz Fanon, a la antropología de Lévi-Strauss y a las modas sesentistas del culto a la droga, el terrorismo y las sociedades primitivas.

Acusaban al psicoanálisis freudiano y lacaniano de mantener la libido en los estrechos marcos familiaristas.

“Entonces, en lugar de participar en una empresa de liberación efectiva, el psicoanálisis toma parte en la obra de represión burguesa más general, la que consiste en mantener a la humanidad europea bajo el yugo de papá-mamá, y en no terminar con este problema.”[512]

Pretendían desplazar al psicoanálisis por el esquizoanálisis y dejar a un lado el complejo de Edipo, convertido en el centro de los ataques. Consecuente con esta última teoría, en 1973, Foucault anunciaba desde la Universidad Católica de Río de Janeiro que la historia de Edipo “hace un año dejó de estar de moda”. [513]

También, de paso, los autores se desprendían del estructuralismo, criticaban la teoría estructuralista de la escritura, la oposición exclusiva y excluyente entre significante y significado o mejor dicho del “imperialismo del significante”, de la “supercodificación despótica”, del “carácter tiránico, terrorista, castrador del significante” según palabras de Deleuze. [514]

Sólo la literatura, o mejor aún, ciertos escritores —la novela vitalista de David Herbert Lawrence, Henry Miller, Malcolm Lowry o Jack Kerouac, el teatro del absurdo de Samuel Beckett y Antonin Artaud, la poesía de Henri Michaux o Alen Ginsberg— compartían con los esquizos la facultad de “partir, mezclar y confundir los códigos, hacer pasar flujos. (...) Franquean un límite, derriban un muro, la barrera capitalista”. [515]

Freud había reivindicado a la neurosis como fuente de creación, Salvador Dalí y Lacan lo habían hecho con la paranoia. Deleuze y Guattari criticaban a los tres: la neurosis, decían, adaptaba a la sociedad capitalista; la paranoia comportaba una actitud reaccionaria y fascista. En la esquizofrenia, en cambio, encontraban la liberación de flujos del deseo, “que es revolucionario por sí mismo”, la decodificación con potencial revolucionario y conformaba una rebelión contra el capitalismo porque estaba constituida por “modos de señalización particular que no coinciden con el código social o que sólo coinciden para parodiarlo”. [516] La esquizofrenia era, por lo tanto, la única respuesta capaz de enfrentar a la sociedad capitalista y a la moral burguesa.

El Antiedipo introdujo también la noción del “ello deseante” que desplazaba al sujeto. Asomaba así otra palabra fetiche, “deseo”, que sustituiría, en la jerga de moda, a la “estructura” levistraussiana y al “poder” foucaultiano; hasta la lucha de clases se transfiguró en “lucha de

deseos”. Ese tema, a pesar del ostentado antihegelianismo de Deleuze, derivaba, al fin, de un capítulo de *Fenomenología del espíritu*, que Lacan había conocido en los cursos de Kojève. El mismo Lacan le decía a María Antonieta Macciochi que *El Antiedipo* estaba plagado de sus seminarios donde ya se encontraba la idea de “máquina deseante”.[\[517\]](#)

La prosa incomprensible —por momentos— de *El Antiedipo* ocultaba la simplicidad de la tesis: el capitalismo, con la complicidad de la familia y después del psicoanálisis, usaba el complejo de Edipo para imponer la represión del deseo haciéndolo pasar por incestuoso.

El Antiedipo se sumaba al subgénero literario de la reivindicación de la locura iniciada por Bataille. El ensayo comenzaba con referencias al relato de Georg Büchner acerca de Reinhold Lenz y seguía con versos de Antonin Artaud, ambos poetas locos. La conclusión de la obra reiteraba conceptos de Foucault: la locura desaparecería porque la liberación universal de la represión de las normas la volvería indiscernible:

“La locura ya no existiría en tanto que locura, no porque hubiera sido transformada en ‘enfermedad mental’, sino al contrario, porque recibiría el complemento de todos los flujos, comprendidos la ciencia y el arte, teniendo en cuenta por descontado que es llamada locura y aparece como tal sólo porque está privada de este complemento y se halla reducida a mostrarse ella sola para la desterritorialización como proceso universal. Es tan sólo su privilegio indebido, y por encima de sus fuerzas, lo que la vuelve loca.”[\[518\]](#)

Una entrevista del número 161 de *La Quinzaine Littéraire* evidenciaba la demagogia juvenilista de Deleuze: descartaba a las personas adultas y cultas como lectores de *El Antiedipo* porque encontrarían dificultades; los verdaderos destinatarios de esas páginas “por lo menos en derecho” eran aquellos que tenían entre quince y veinte años. Recordaba también que mayo del sesenta y ocho había sido inspirador del texto, y por ello los protagonistas de ese acontecimiento eran sus lectores de elección. Guattari, por su parte, llamaba al libro “de algún modo, una continuación de Mayo”.[\[519\]](#)

El éxito de *El Antiedipo* parecía cumplir la profecía de Foucault de 1970: “Algún día este siglo será deleuziano”.[\[520\]](#) Fue, sin embargo, un siglo corto: sólo duró una década.

LOUIS ALTHUSSER, EL MARXISMO ESTRUCTURALISTA

La izquierda ortodoxa, jaqueada por estructuralistas y posestructuralistas desde la filosofía y por la llamada “nueva izquierda” desde la política, encontró una tabla de salvación en el profesor Louis Althusser, suficientemente ortodoxo y a la vez renovador. Había emprendido la difusión de sus ideas a través de su cátedra de la École Normale Supérieure, seguido por la actividad que desplegaban sus discípulos con la revista *Cahiers marxistes-léninistes* (1965) —el número once se ocupó exclusivamente de Althusser— dirigida por Dominique Lecourt. La publicación de sus propias obras *Por Marx* (1965) y *Para leer “El capital”* (1966) en colaboración con E. Balibar completó ese ciclo.

Su mentalidad tortuosa y dogmática lo había llevado del catolicismo juvenil —miembro de la Acción Católica y discípulo de Jean Guilton entre 1937 y 1939— al Partido comunista estalinista, nueva fe que abrazó con su antiguo espíritu devoto. De ahí saltó al maoísmo para volver en sus últimos días al catolicismo juvenil. Nunca había abandonado, en realidad, sus inclinaciones místicas; en su biblioteca las obras de Lenin estaban junto a las de Santa Teresa de Jesús y en un gesto bizarro, pero que confirmaba esa tendencia, poco antes de asesinar a su mujer había solicitado a Jean Guilton que le tramitara una entrevista con el papa Juan Pablo II.[\[521\]](#)

Incluso sus concepciones teóricas dejaban rastros de su religiosidad, así lo ha destacado su discípulo Dominique Lecourt, que señalaba deslices de esa religiosidad en la teoría estructuralista-althusseriana del proceso sin sujeto:

“Como para todos los religiosos, el sujeto se arranca de sí mismo para ser el agente de un proceso. Yo fui alumno de los jesuitas. Es evidente, nos separábamos de nosotros mismos, dejando de ser sujetos ante el gran Sujeto que era el Proceso y así salvábamos nuestras almas. Era perfectamente conciliable.”[\[522\]](#)

Su combate contra el joven Marx y el marxismo hegelianizado de los años cincuenta reflejaba la pretensión de Althusser de volver al marxismo ortodoxo, imbuido de positivismo, del peor Engels, de Plejanov, y aun del Stalin de *Sobre el materialismo histórico y el materialismo dialéctico*. Estas vejeces en manos de Althusser lograron

atraer adeptos porque venían envueltas en las formas novedosas del estructuralismo y el posestructuralismo con un toque incluso de psicoanálisis, vía Lacan, a quien le debía el concepto de “sobredeterminación”.

La corriente positivista del marxismo trataba de minimizar la ascendencia de Hegel o, siguiendo la más ortodoxa línea del marxismo ruso, hablaba de la inversión —“puesta sobre sus pies”— de la dialéctica idealista en materialista. Althusser fue más allá y descubrió un “corte epistemológico” —según la jerga de Bachelard— operado hacia 1845, entre el joven Marx que, según él, no era todavía marxista sino humanista, hegeliano y feuerbachiano, y el Marx maduro, el “verdadero”, que ya nada tenía que ver con la dialéctica. En escritos posteriores, corrió esa fecha hacia atrás y halló todavía rastros de humanismo y de dialéctica hegeliana —la “supervivencia intermitente” de categorías como “alienación” y “negación de la negación”— en el Marx maduro. Marx habría sido auténticamente marxista en *Crítica del programa de Gotha* y algunas notas acerca del libro de economía de Adolf Wagner. Aun *El capital* sólo se legitimaba a través de la lectura de Althusser que, con descarada petulancia, descubría en ese libro lo que el propio Marx, supuestamente, había estado incapacitado para ver. Como ha ironizado Leszek Kolakowski, cabe sospechar que el marxismo no existía en la época de Marx y le debió a Althusser su creación.[\[523\]](#)

En su período de estalinista ferviente y de fobia a la dialéctica, Althusser vio en Stalin a un teórico superior al propio joven Marx.

“Se ha convenido oficialmente, hoy en día, reprochar a Stalin haber suprimido las leyes de la dialéctica y haberse separado de Hegel para asentar mejor su dogmatismo. Se sugiere al mismo tiempo que un retorno a Hegel sería saludable. Estas declaraciones serán tal vez algún día el objeto de una demostración. Entre tanto, me parece más simple reconocer que el rechazo de la ‘negación de la negación’ puede ser el testimonio de un discernimiento teórico real en este autor.”[\[524\]](#)

Estas líneas fueron escritas en 1963, siete años después del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (1956) y del informe de Nikita Krushev sobre los crímenes de Stalin. Althusser reconoció que nunca hubiera escrito sin esa desestalinización pero lo hizo porque había “visto en todo aquello una desestalinización mal hecha, una desestalinización de derecha”. Fue así como sustituyó a su

ídolo caído por uno nuevo: Mao Tsé-tung.

Sin embargo, como muchos otros hechos de su vida, este pasaje fue tortuoso. Tras la ruptura entre China y la Unión Soviética, la revista *Cahiers marxistes-léninistes*, que actuaba como su portavoz, a partir del número 14 giró hacia el maoísmo. Althusser no la desautorizó, más aún, publicó en ese número un artículo sobre la Revolución cultural china, aunque sin firma y, al mismo tiempo, permaneció en el Partido comunista francés, como si nada hubiera ocurrido.

A los estudiantes, que eran simpatizantes de Althusser, no les fue posible mantener ese doble juego. El partido no sería tan condescendiente con los maoísta-althusserianos, que terminaron siendo expulsados de la agrupación de estudiantes comunistas en 1966 y obligados a crear su propio grupo, uno de cuyos fundadores fue Dominique Lecourt.

Ese mismo año el althusserismo soportó otra escisión. La causa fue la bizarra adhesión de Althusser a Lacan y a la lingüística; entonces los leninistas más ortodoxos acusaron a los lacanianos althusserianos de “burgueses” y “académicos” y éstos decidieron crear un órgano de expresión: *Les Cahiers pour l'analyse* (1966), dirigidos por Jacques-Alain Miller, futuro yerno de Lacan. La reunión de ruptura fue, como correspondía a los personajes, una interminable discusión sobre el significante y lo insignificante del significado.^[525] *Les Cahiers pour l'anaylse* (1966-1969), donde se mezclaban las ideas de Althusser, Lacan, Foucault y Lévi-Strauss, llegó a ser una de las expresiones más extravagantes del posestructuralismo, “parodia ubuesca” la llamó François Dosse.

Althusser tomaba en serio a Mao como filósofo porque, según él, con su folleto *Sobre la contradicción* tenía el mérito, que compartía con Stalin, de ser un pensador “verdaderamente” marxista ajeno a la dialéctica hegeliana.^[526] Los grupos de jóvenes maoístas franceses surgidos a partir de 1966 que decían inspirarse para su militancia en el *Libro rojo* de Mao acompañaron a Althusser en esta por demás ridícula posición.

Los maoístas argentinos fueron más bizarros aún, mezclaban los discursos de Mao con los de Perón; sin embargo, algunos de sus principales teóricos, agrupados en la revista *Los libros*, no se dejaron encandilar del todo por la racha althusseriana; tal vez su procedencia

gramsciana les daba inmunidad. Ya José Aricó había formulado sus críticas en un artículo, “El marxismo de Althusser”, que apareció en la misma revista en 1969. Ese año publicó en la colección *Pasado y Presente* la polémica de Althusser con los marxistas italianos acerca de Antonio Gramsci, con un prólogo de su autoría donde advertía sobre la “parcialidad” con la que el filósofo francés analizaba al gramscismo.

En cuanto a la relación de Althusser con el pensamiento de Hegel-Marx, hubo una segunda etapa donde trató de rescatar, de algún modo, a Hegel, pero al precio de transformarlo también en estructuralista. Se le ocurrió que la filosofía hegeliana era, como la estructuralista, una “historia sin sujeto”. Enfatizaba la dialéctica de la naturaleza de Hegel — parte de su sistema que precisamente ningún hegeliano actual recordaría— y se basaba en el peor escrito de Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, para mostrar que la historia estaba determinada por la naturaleza y que, por lo tanto, el hombre no tenía ningún papel que jugar. El concepto de “antihumanismo teórico” fue su aporte a la “muerte del hombre”, a la “descentralización del sujeto”, a la subordinación de la conciencia a la estructura, según el paradigma en vigencia en los círculos de la izquierda estructuralista. El hombre no era el creador de la historia, sino su producto; sólo existían las estructuras, pero en lugar de las estructuras culturales de los estructuralistas clásicos, las althusserianas se confundían con los modos de producción.

El combate contra el joven Marx, el humanismo marxista, la dialéctica hegeliana y el uso del concepto de alienación fue iniciado por Althusser cuando todavía estaba en el seno del Partido comunista francés y suscitó la polémica publicada en *La nouvelle critique* (marzo de 1955 a febrero de 1966) con Roger Garaudy y Jorge Semprún, representantes del humanismo marxista.^[527] El partido había permitido ese debate para recuperar su prestigio —muy mellado desde el XX Congreso— entre los intelectuales, pero al fin optó por la línea de Garaudy; los textos de Althusser fueron naturalmente excluidos de las publicaciones oficiales.

Las contradicciones sociales, en versión althusseriana, tenían su origen y fundamento en las leyes de la materia de las cuales la conciencia no era sino un mero reflejo y la acción humana un producto fatal. El marxismo dejaba, así, de ser una filosofía y una praxis política para devenir una ciencia con fundamentos similares a los de las ciencias

naturales. Althusser se acercaba, de este modo, a los neopositivistas cuando reducían la ciencia social a la epistemología. También como ellos, sostuvo que la filosofía “es un camino que no conduce a ninguna parte”,[\[528\]](#) agregando que su única función sería impedir que la ciencia incurriera en ideología. Pero no duraría mucho en este margen, su pasaje político del estalinismo al maoísmo significó también cambios en su pensamiento: del teoricismo absoluto —el marxismo como ciencia pura al margen de la política— adhirió a un practicismo, a un activismo total donde la teoría quedaba subordinada a la política, más acorde con los nuevos tiempos de febril agitación juvenil.

Un cierto tono melodramático —con el asesinato de su mujer Hélène y su posterior reclusión en un convento— cubrió el final de la vida del rígido profesor e intransigente filósofo. También en el plano intelectual sus teorías fueron desautorizadas por las confesiones insólitas del propio Althusser, que reveló en la autobiografía sus escasos conocimientos filosóficos, en especial sobre Hegel y Marx, sobre quienes tanto había escrito:

“(soy) un ser lleno de artificios e imposturas, y nada más, un filósofo que no conocía casi nada de historia de la filosofía y casi nada de Marx (de quien había estudiado, por cierto, las obras de juventud de cerca, pero del que solamente había estudiado seriamente el Libro I de *El capital*, en ese año 1964, en que daba un seminario que debía desembocar en *Para leer “El capital”*). Me sentía un ‘filósofo’ lanzado a una construcción arbitraria, muy extraña al propio Marx. Raymond Aron no estaba del todo equivocado al hablar de mí y de Sartre como de ‘marxismo imaginario’.
(...) Evidentemente mi cultura filosófica de textos era más bien reducida. Conocía bien Descartes, Malebranche, un poco Spinoza, para nada Aristóteles, los sofistas, los estoicos, bastante bien Platón, Pascal, Kant nada, Hegel un poco y en fin ciertos pasajes de Marx leídos de cerca. (...) Pero tenía una capacidad bien mía. A partir de una simple fórmula, me sentía capaz (¡qué ilusión!) de reconstruir si no el pensamiento, al menos la tendencia y la orientación de un autor o de un libro que no había leído.”[\[529\]](#)

JACQUES DERRIDA

Derrida incorporó un nuevo término fetiche o palabra mágica a las muchas existentes en el mundo filosófico del siglo veinte: deconstrucción (¿o desconstrucción?), término confuso que podía significar deshacer, desedimentar, descomponer, recomponer,

desmantelar, desconstituir, desestabilizar supuestos, tradiciones, sistemas o instituciones. Deconstrucción no quería decir destrucción, aclaraba siempre Derrida, porque toda deconstrucción era seguida por una construcción que debía a su vez ser deconstruida, “desmantela las estructuras metafísicas y retóricas (...) para reconstituirlas en otra forma”. El término era tan polisémico que los derridianos rusos pretendieron que el verdadero significado de “perestroika”[\[530\]](#) era deconstrucción.

La deconstrucción no era una hermenéutica porque, en esa reinterpretación y relectura permanentes de los textos, todo significado era inestable; tampoco se trataba de una polisemia sino de un camino sin salida, una aporía, “una estrategia sin finalidad”. Derrida adhirió, como Foucault y Deleuze, al relativismo nietzscheano, consentía así con una variedad de interpretaciones donde ninguna podía considerarse la verdadera. Para agregar más confusión, ni siquiera era posible definir la deconstrucción; “si existe algo así, se desarrolla en la experiencia de lo imposible”, admitió en 1993.

La deconstrucción deshacía, desde el interior, el sistema de pensamiento moderno basado en la oposición binaria de los conceptos de la filosofía occidental: verdad y error, bien y mal, luz y sombra. Estas ideas, en la teoría deconstructiva, se deslizaban o trastocaban unas en otras, sin unidad y seguridad del sentido. Después de afirmar en 1985 que “en filosofía nadie ha podido demostrar que la verdad sea verdadera ni que tenga ningún valor científico”, se permitía, no obstante, en 2002, negar ser nihilista y relativista porque reconocerse como tal sería ya afirmar algo. Creía evadir, de ese modo, la autocontradicción de todo relativismo; además su oscuridad y la ambivalencia deconstructiva lo protegían de cualquier identificación.

Derrida, cuatro años menor que Foucault, había sido su alumno en el curso de psicología de la École Normale a comienzos de la década del cincuenta; después sería el primero de su generación en atacarlo. Siendo profesor adjunto de la cátedra de Jean Wahl, fue invitado por Foucault a dar una conferencia en el Collège de France. Derrida habló el 4 marzo de 1963 sobre “El *cogito* y la *historia de la locura*”,[\[531\]](#) haciendo referencia crítica al capítulo sobre Descartes de esa obra de Foucault.

Foucault no reaccionó en esa ocasión, lo hizo en 1971 cuando Gerard

Granel, en un artículo de la revista *Critique*, se refirió insidiosamente a su obra, a la vez que elogiaba *La escritura y la diferencia* de Derrida. El durísimo artículo de Foucault —“Mi cuerpo, el papel, ese fuego”—[532] describía a la crítica de Derrida como “una pequeña pedagogía históricamente indeterminada. Una pedagogía que concede a la voz del amo la ilimitada soberanía que le permite replantear indefinidamente el texto”. La enemistad entre ellos duró hasta que, en 1981, Foucault intervino para que Derrida fuera liberado en Praga, donde ejercía como profesor y había sido encarcelado por su vinculación con los disidentes.

Más allá de los desencuentros, las fuentes intelectuales de Derrida fueron muy semejantes a las de Foucault y los otros miembros de la familia posestructuralista: el infaltable Nietzsche —le dedicó dos escritos—, Bataille, el último Heidegger. Afirmaba Derrida: “Nada de lo que intento habría sido posible sin la apertura de las cuestiones heideggerianas”. A esa lista se agregaban los nombres de Kierkegaard y Emmanuel Lévinas, influjos propios más bien de la generación del existencialismo que de la de los posestructuralistas.

Es poco lo que puede encontrarse en Derrida que no estuviera ya en Heidegger o en Nietzsche —visto desde la interpretación de Heidegger—, al punto que Luc Ferry definió su pensamiento como: “Heidegger más el estilo de Derrida”. [533] Trató de separarse, en cambio, de la familia estructuralista criticando a Lévi-Strauss en *De la gramatología*, a Foucault en *La escritura y la diferencia* y a Lacan en *El factor y la verdad*. El textualismo, sin embargo, fue llevado a su máxima expresión. “(...) no hay nada fuera del texto”. “No hay pretexto que no sea ya un texto.” [534]

El manierismo y el barroquismo estilístico de los posestructuralistas fueron llevados por Derrida hasta sus últimas consecuencias: el cultivo de la oscuridad, la artificiosidad y el malabarismo verbal servían para hacer inefable el contenido y para marcar sus pequeñas diferencias con otros autores. De *Identidad y diferencia* de Heidegger surgió *La escritura y la diferencia*, sólo que para distinguir su “diferencia” de la “diferencia ontológica” heideggeriana, Derrida cambiaba la segunda letra e por A mayúscula: “differAnce”, [535] este uso de las letras le venía del “objeto a” de Lacan y su diferencia con la A mayúscula. Ya nos referimos al juego de las letras también practicado por Barthes en *S/Z*. Éstos son buenos ejemplos de que a Derrida, Lacan o Barthes ya no les bastaba

reducir el pensamiento al lenguaje, o ubicar de cierta manera una palabra en la frase; necesitaban inventar palabras, a veces cambiando una letra. Al juego de las palabras se agregaba el juego de las letras, un truco de la literatura lúdica como empezar todas las palabras de una página con h en *Rayuela* (1963) de Julio Cortázar, sólo que ahora se pretendía darle una explicación filosófica. Esa actitud lúdica sustituía cualquier forma de argumentación lógica.

También servían los sonidos de las palabras; en *Glass*, uno de sus libros más preciosistas, comparaba a Hegel con un águila porque la pronunciación de la palabra francesa *aigle* (egl) captaba la frialdad del filósofo, “águila atrapada en el hielo”. El autor advertía en la primera frase que el libro se debía “leer como un rito ancestral”.

La manía de todos los posestructuralistas por los neologismos o el uso de palabras corrientes para designar otra cosa —que venía del ideolecto heideggeriano— llegaba en Derrida hasta lo obsesivo: gramatología, logofonocentrismo, archia, himen, differAnce, iterabilidad, síntesis protética, indecible, pharmacon —remedio y veneno a la vez—, diseminación, descripción del hipertexto, archiescritura, parergon —algo que es accesorio en la obra de arte pero puede ser lo principal— y tantos otros. A veces cortaba una palabra; escribía, por ejemplo, “pla” y dos páginas más adelante la terminación, “cas”,[\[536\]](#) transformando el texto en un enredado rompecabezas.

Más que terminologías filosóficas, eran juego de palabras, dobles sentidos, retruécanos, acertijos, *non-sens* característicos de la literatura vanguardista; al fin James Joyce fue incluido en una lista de artistas deconstructores. Del mismo modo Derrida usaba recursos de Michel Butor, mezcla de tipografías, columnas paralelas con distintos contenidos; *Glass* lograba hasta sus últimas consecuencias el propósito del *nouveau roman*: una novela que no significara nada, sin principio, medio ni fin, sin personajes, sin trama, sin acción. Se estaba ante una filosofía lúdica, aunque Derrida no hubiera aceptado esta denominación, pues ni siquiera admitía la escritura como algo distinto a las demás actividades humanas:

“Escribir es un flujo entre otros y que no tiene ningún privilegio en relación con los otros, y que entra en las relaciones de corriente, de contracorriente, de remolino con otros flujos, flujo de mierda, de esperma, de palabra, de acción, de erotismo, de moneda, de política, etcétera.”[\[537\]](#)

Aun sus admiradores reconocían que era imposible entender todo en Derrida, pero lo justificaban admitiendo que estaba bien que así fuera, porque las proposiciones científicas no debían ser sencillas. En realidad, se trataba de un rechazo deliberado de la escritura y la lectura como intersubjetividad o comunicación entre conciencias.

Estos ociosos entretenimientos derridianos no eran ni siquiera divertidos; la literatura y la filosofía lúdica, contradiciéndose a la finalidad del juego, elevaron el tedio a la categoría de arte y de pensamiento. Rudolf Gasché optó por justificar esos devaneos como “fantasía privada”;^[538] su admirador estadounidense Richard Rorty, en cambio, los elevó a “teorizaciones irónicas”; más acertada fue la denominación de Geoffrey Hartman: “derri-dadaísmo”.^[539]

Derrida, por su parte, confesaba: “Tomo la literatura por filosofía y recíprocamente (...) igualmente retórica y lógica. (...) Hay en el texto filosófico efectos de literatura y viceversa”.^[540] “Yo diría que mis textos no pertenecen ni al registro ‘filosófico’ ni al registro ‘literario’.”^[541] Uno de sus maestros de pensamiento había sido Maurice Blanchot, el responsable, como hemos visto, de que la crítica literaria se hubiera transformado en una rama de la filosofía como asimismo de la identificación del análisis literario, y también de la filosofía, con la lingüística.

La deconstrucción admitía tanto el intercambio entre filosofía y literatura como su negación en un típico *ni* derridiano. Tanto él como Roland Barthes impulsaron a los críticos literarios a considerarse filósofos y elevaron la crítica literaria como parte de la filosofía o, mejor aún, hicieron de la filosofía una parte de la crítica literaria. “Si tuviera que dar una síntesis de mí mismo diría que soy un filósofo con innumerables preguntas pero con una obsesión: saber qué es la literatura”, confesaba Derrida en una entrevista de 1985. Su discípulo Paul de Man compartía esas mismas ideas:

“(...) hizo falta el rigor y la integridad intelectual de un filósofo cuya principal preocupación son los textos literarios para devolver a las complejidades de la lectura la dignidad de una cuestión filosófica.”^[542]

El éxito de Derrida no provino de su aceptación entre los filósofos, que no lo apreciaron demasiado, sino de los departamentos de literatura

de universidades francesas y estadounidenses —y a la zaga de éstas las argentinas— y de las secciones culturales de la prensa; esos profesores, críticos y operadores culturales habían sido acostumbrados por la literatura de vanguardia a admirar sólo aquello que no se entendía.

Sin tapujos, Derrida declaraba que le interesaba la búsqueda de lo incomprensible; en el coloquio de Cerisy en 1980, cuando le preguntaron sobre su reivindicación de “otra coherencia que no era ya lógico-metafísica” respondió despreocupado: “No puedo decir lo que es”.[\[543\]](#) Afirmaba asimismo el carácter no representativo del lenguaje y, por cierto, atacaba el discurso racional o, como él lo llamaba, el “logocentrismo”.

A diferencia de los demás posestructuralistas, se mantuvo apartado del izquierdismo, nunca mencionaba a Marx en sus obras; más aún, la política ocupaba un lugar muy secundario en sus preocupaciones. Distaba de tener una vida desenfadada a lo Foucault, era un profesor casado y padre de familia, que se dedicó a la filosofía después de haber pasado por la literatura y fracasado en su primera vocación de jugador de fútbol.

Paul de Man consiguió introducir a Heidegger y a Derrida entre la juventud universitaria de izquierda. A tono con ese nuevo público y, aunque tardíamente en 1993, en el grado cero de la izquierda, después de la caída de la Unión Soviética, Derrida dio dos conferencias en Riverside, California, publicadas en versión ampliada bajo el título de *Espectros de Marx, el Estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*. Más que de la rehabilitación de Marx se trataba de una divagación acerca de la elaboración del duelo y la espectralidad. Iba desde una arbitraria comparación entre Hamlet y el espectro del padre, basada en el primer párrafo de *El manifiesto comunista* sobre el espectro del comunismo, y llegaba al espectro del propio Marx tras la disolución del bloque soviético. Se estaba ante la deconstrucción del marxismo y, a la vez, del “logos liberal”. El principio que reivindicaba era la justicia separada, como antes ya lo había hecho Foucault, del derecho y de todo mecanismo jurídico. “La justicia es la deconstrucción misma”, proclamaba.

LA IRRUPCIÓN DE LA *FRENCH THEORY* EN ESTADOS

UNIDOS

La conquista de Estados Unidos por los filósofos franceses comenzó en la propia París gracias a un profesor de Berkeley, Bernard Augst, que fascinado por las nuevas corrientes abrió, en el barrio de Odeón, un centro de ciencias estructuralistas para estudiantes estadounidenses. Ése fue el eslabón que posibilitó después a Foucault y Derrida convertirse en vedettes de las universidades norteamericanas.

Los posestructuralistas irrumpieron en el ámbito universitario de Estados Unidos a partir de un coloquio en el campus de Baltimore en octubre de 1966. Furibundos antiimperialistas fueron, no obstante, auspiciados por la Fundación Ford. Ahí estuvieron Barthes, Derrida y Lacan, entre otros; Deleuze, que no pudo asistir, envió un texto. Derrida conoció allí a Paul de Man, que se convertirá en el heraldo del deconstructivismo estadounidense. La intervención más sorprendente fue la de Derrida que, en un encuentro destinado a presentar el estructuralismo anunció, por el contrario, la necesidad de superarlo con otra teoría que “afirma el juego e intenta ir más allá del hombre y del humanismo”.[\[544\]](#)

Foucault hizo su presentación en la universidad de Búfalo, donde dio conferencias y cursos entre 1970 y 1972, y en 1979 en Stanford, alcanzando la cumbre en Berkeley en 1983. Derrida, por su parte, llegó a la apoteosis con sus conferencias en 1987 en las universidades de California y Nueva York.

Hacia finales de los años setenta, precisamente cuando el estructuralismo y el posestructuralismo comenzaban su decadencia en Francia, Derrida y Foucault, así como también Deleuze, Guattari, Baudrillard y Lyotard, invadieron los claustros y las editoriales y revistas universitarias estadounidenses donde se los mezclaría entre sí y también con otras ideas locales, dando origen a lo que después se llamaría *French Theory*.[\[545\]](#)

El aislamiento de los jóvenes estadounidenses de clase media y alta en los campus universitarios era una condición favorable a la influencia del “teoricismo” posestructuralista y deconstructivista tan alejado de la práctica, de la realidad y de la vida que difícilmente hubieran podido atraer a otro grupo social. La profunda crisis de la ideología tradicional en la sociedad norteamericana se manifestó en forma más aguda con la

rebelión estudiantil transformada en movimiento juvenil que condujo a sus representantes más radicalizados y sofisticados a encontrar fundamentación filosófica en los posestructuralistas y deconstructivistas franceses. Algunas de las ideas básicas de éstos fueron exageradas hasta el ridículo por los “radical chic” o los “políticamente correctos”. Las entidades cuestionadas por la *French Theory* —razón, sujeto, historia, ciencia, democracia— eran denunciadas por los contraculturales estadounidenses como expresiones imperialistas, colonialistas, racistas, etnocéntricas y sexistas. Para estos revolucionarios sin partido ni masas, resultaba una salida sacar la revolución de lo real y pasarla a lo simbólico; sustituir los acontecimientos sociales por cuestiones textuales y la política por lingüística. Asimismo el aspecto lúdico, burlón, en especial de Derrida, no podía dejar de encantar a los jóvenes.

El éxito estadounidense de los filósofos franceses fue insólitamente más notable que en Francia. Sus libros eran los de mayor venta de las editoriales universitarias, aunque sus innumerables compradores difícilmente los terminaran de leer y menos aún los comprendieran. Se los incorporó a los manuales de introducción a la filosofía para estudiantes que no conocían ni siquiera el nombre de ningún otro filósofo. Desde las facultades de humanidades —sobre todo en Yale, cuartel central del deconstructivismo— se proponían imponer una nueva forma de lectura, se daban cursos de literatura para enseñar a deconstruir los textos clásicos, se leía incansablemente una página o un párrafo hasta descubrir que el referente no existía, que el contenido había sido reemplazado por la propia escritura.

Las ideas de la *French Theory*, dada su oscuridad, no habrían salido nunca del gueto universitario si su utilización por la ultraizquierda no hubiera concitado la atención y la denuncia de la prensa de derecha, de los ideólogos neoconservadores y de los fundamentalistas evangélicos que creyeron ver en ellas un ataque a la tradición y a la identidad nacional. Ese debate público tuvo una consecuencia inesperada: la difusión masiva de las teorías que se pretendía acallar. A esa insólita publicidad se sumaron las industrias culturales que transformaron la protesta juvenil en mercancía. Se hicieron historietas con las figuras de Derrida y Foucault “para principiantes”, que los explicaban en forma simplificada. La palabra deconstrucción, “la decón”, pasó a formar parte del lenguaje corriente; se la usaba en eslóganes publicitarios, en el

periodismo gráfico, radial y televisivo y hasta fue título de una película —*Deconstruyendo a Harry* (1997)— del infaltable Woody Allen.

El *New York Times* empañó un tanto el éxito de Derrida cuando, en diciembre de 1987, reveló que uno de los principales representantes de la deconstrucción, Paul de Man, había colaborado con los nazis durante la ocupación alemana en Bélgica desde 1940 a 1942, había sostenido posiciones antisemitas en el periódico *Le Soir* controlado por la Gestapo y propuesto como “solución al problema judío” la deportación masiva.

No obstante ese traspié, que Derrida trató de salvar como pudo, el deconstructivismo siguió su marcha triunfal llegando a los lugares más insólitos. Phillipe Johnson, promotor de arte, siempre atento al último grito, dejó atrás la vanguardia de los años cincuenta y organizó en el MOMA (Museo de Arte Moderno de Nueva York), en 1988, una muestra llamada “Deconstructivist Architecture” asociándose, de ese modo, al éxito alcanzado por Derrida. Por supuesto que los arquitectos cuyos diseños se exponían jamás habían leído al filósofo francés, y en el caso de haberlo intentado no habrían entendido un solo renglón.

La imprecisión terminológica utilizada por los críticos de arte permitió que pudiera denominarse a fenómenos similares con términos opuestos como constructivismo o deconstructivismo, según la temporada.

Los llamados arquitectos deconstructivistas y Peter Eisenman,[\[546\]](#) su principal teórico, llevaron hasta las últimas consecuencias las tendencias latentes en la arquitectura de vanguardia. Aquello que esos arquitectos habían hecho sin atreverse siquiera a pensarlo, los deconstructivistas lo proclamaban a los cuatro vientos: el hombre, el sujeto o, en el caso de los arquitectos, el usuario, no tenían ninguna importancia; el espacio arquitectónico no pertenecía a su habitante, sino al mundo autónomo de las formas geométricas. Esa actitud encontraba fundamento filosófico en los posestructuralistas, en la teoría de la muerte del hombre foucaultiana, en la desaparición del sujeto lacaniano, en el antihumanismo althusseriano o el destructivismo derridiano.

La megalomanía deconstructivista no tenía límites, y de la arquitectura se intentó pasar al urbanismo, para ello Derrida y Eisenman proyectaron juntos un espacio para el parque de la Villete en París, inspirado en la noción de *Chora* que el filósofo francés había tomado del *Timeo* de Platón.[\[547\]](#)

El más radical de los posestructuralistas, Derrida, que postulaba la imposibilidad de relacionar las formas lingüísticas con la realidad exterior, justificaba así a los arquitectos de la vanguardia tardía y su cuestionada escisión entre los habitantes y las formas arquitectónicas. La extrapolación de una teoría lingüística a otros campos llegaba también a la arquitectura. La semiología parecía, de pronto, como el instrumento más adecuado para levantar edificios. El propio Derrida, que acostumbraba usar la arquitectura como metáfora en sus juegos de palabras —“arqui-textura”, “arqui-escritura”— escribió un artículo enigmáticamente llamado “Point de folie, maintenant la architecture”, que podía leerse indistintamente como “en el punto de la locura, ahora está la arquitectura”, o bien “se acabó la locura y ahora viene la arquitectura”. Imposible saber cuál era la interpretación correcta porque, en la concepción derridiana, toda frase debía oscilar inevitablemente entre polos opuestos.

FINALE

El inicio de la década de los ochenta marcaba el comienzo del fin de los posestructuralistas: las desgracias habían empezado a fines de 1979, cuando Nikos Poulantzas, tal vez deprimido por el fracaso de sus ideales políticos, se arrojó por una ventana. Un año fatal fue 1980: en enero se produjo la disolución de la Escuela Freudiana por el propio Lacan; en noviembre Althusser enloqueció, asesinó a su mujer y permaneció internado hasta su muerte; en diciembre, Roland Barthes era atropellado por un camión, una muerte característica del siglo veinte. En 1981 Lacan moría afásico y en 1984 Foucault caía víctima del sida, enfermedad prototípica de finales del siglo. Gilles Deleuze se suicidaba en 1995. Derrida, demorado en un mundo ya despoblado de sus colegas y donde pululaban las corrientes opuestas, representó hasta su muerte en 2004 al último epígono de los posestucturalistas, que no se llamaban así sino deconstructivistas, una nueva etiqueta para mercadería gastada. La fiesta posestructuralista había durado poco más de una década. El padre fundador, Lévi-Strauss, negador de sus continuadores y negado por éstos, los sobrevivió a todos en una apacible y prolongada vejez.

A partir de los años ochenta en Francia y de los noventa en Estados

Unidos —a excepción de algunas rezagadas universidades latinoamericanas, México, San Pablo y Buenos Aires— ya no se peleaba por el estructuralismo o por los posestructuralistas o deconstructivistas, éstos no eran más que un tema entre otros en los programas de estudios académicos, de *papers* o de tesis. Si consideramos el fenómeno en su aspecto más trivial, había llegado la hora inevitable que marca el envejecimiento de toda moda; si lo observamos por su lado serio, puede decirse que estaban en la etapa por la que pasa toda gran creencia, según Max Weber: la pérdida del aura y “la rutinización del carisma”.

Ninguna idea filosófica muere, sin embargo, del todo, así surgieron nuevos pensadores a quienes podría llamarse post-posestructuralistas, cuyo centro de difusión, cualquiera fuera su origen, ya no sería la *rive gauche* sino los campus universitarios estadounidenses.

El ex guerrillero urbano italiano Antonio Negri fue lanzado a la fama por la izquierda de la Universidad de Harvard, que publicó su obra *Imperio* (2000). El concepto foucaultiano de “biopolítica” del micropoder y el capitalismo libidinal de Deleuze y Guattari —aportado por su discípulo y coautor Michael Hardt— se une con Negri en un marxismo casi irreconocible.

También ídolo de los universitarios estadounidenses es el apocalíptico Giorgio Agamben, cuyo eje, al igual que el de Negri, es la biopolítica foucaultiana, aunque con mezclas distintas: el neoheideggerianismo francés con las tesis mesiánicas de Walter Benjamin.

Proclamado “estrella del rock de la academia norteamericana”, el esloveno Slavoj Žižek es más difícil de clasificar; un lacanismo pop que recurre a directores de cine —*Psicosis*, de Alfred Hitchcock, por ejemplo, representa mejor que el mismo Lacan sus ideas— y se combina con un marxismo-leninismo vía Althusser. Crítico de Deleuze, Guattari y Derrida, a diferencia de éstos y de todos los posestructuralistas, reivindica la Ilustración, la subjetividad y la verdad universal, aunque, a pesar de su estilo directo y sus humoradas, sus juicios no dejan de ser frívolos y arbitrarios.

7. EL PSICOANÁLISIS FRANCÉS: LACAN

El psicoanálisis, perseguido de la Europa central —primero por el nacionalsocialismo y después por el estalinismo—, se impuso en el exilio de los países anglosajones bajo las formas divergentes de kleinismo, annafreudismo y culturalismo, sin contar las heterodoxias del jungismo, adlerismo, reichismo y psicología del yo. En Francia, en cambio, tuvo que esperar a los años sesenta para triunfar vía Lacan, que impuso un personal *modus operandi* institucional. Primero se escindió de la Sociedad Psicoanalítica Internacional para adherir a la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, de la que se apartó, a su vez, en 1964 para fundar *L'École Freudienne de Psychanalyse*, una secta de discípulos disuelta y reemplazada por *La Cause Freudienne*, grupo de fieles adeptos.

Es cierto que ya había habido una moda del psicoanálisis en el París de los años veinte: Jules Romains, en la influyente revista *Nouvelle Revue Française* (NRF), anunciaba en 1922 “la temporada Freud” y al año siguiente Gallimard publicaba *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad*. Se trataba, sin embargo, de una boga ajena a los círculos académicos, a la comunidad científica y, por cierto, al resto de la sociedad. Se limitaba a las revistas culturales, a los salones mundanos donde contarse los sueños pasaba por ser el último entretenimiento. El influjo se notó en ciertas expresiones literarias y artísticas consumidas por un público de clase alta, tal el caso del novelista Paul Bourget —*Némesis* (1918)— y sobre todo del dramaturgo Henri Lenormand, *El devorador de sueños* (1922).

A la difusión del psicoanálisis en los salones contribuyó la prédica de la princesa Marie Bonaparte, que representó para Freud en París un papel similar al cumplido por Edith Rockefeller para Jung en Zurich y Nueva York; ambas encarnaban un tipo humano particular: la gran dama del psicoanálisis.

Entre los escritores, sólo se interesó por el freudismo André Gide, que asistió en 1921 a los cursos de la psicoanalista polaca Eugenie Sokolnicka, introducida en el ambiente literario por Paul Bourget. Gide transformó a la Sokolnicka en un personaje de *Los monederos falsos* (1925), pero tuvo siempre opiniones contradictorias acerca de Freud:

“(...) le debemos sobre todo haber acostumbrado a los lectores a oír tratar ciertos temas sin necesidad de ruborizarse. Lo que le debemos sobre todo es la audacia o más exactamente el apartar de nosotros cierto pudor falso y molesto. ¡Pero cuántas cosas absurdas tiene este genio imbécil!”[\[548\]](#)

Hubo que esperar a los surrealistas para que sacaran al psicoanálisis de los salones y lo arrojaran a los cafés bohemios, de donde lo rescataría Lacan. En su novela *Nadja* (1928), André Breton había hecho referencia al manicomio de Santa Anna, un establecimiento que conocía porque en los años de entreguerras él —había sido estudiante de medicina— y el grupo de los surrealistas se reunían allí en una especie de peña cultural. Participaba de esas reuniones un médico interno, el entonces joven y desconocido doctor Jacques Lacan, que había conocido a Breton —también joven— en las reuniones literarias organizadas por Adrienne Monnier en su librería Shakespeare and Co. y que, más tarde, hubo de frecuentar a los grupos surrealistas de los cafés de la place Blanche o Clichy.

El primer escrito de Lacan, un poema simbolista, “Hiatus irracionales”, publicado en 1929, daba cuenta de su vocación literaria. Esta atracción por las letras no lo abandonaría nunca, sus *Escritos* abundaban en citas de escritores: Joyce, Góngora, Gracián, Mallarmé, Poe, Baudelaire, Molière, La Rochefoucauld, Borges, Marguerite Duras. Sus tempranos trabajos teóricos en la revista surrealista *Minotaure* y su prosa, aun en la etapa madura de científico y filósofo, pueden ser considerados el último capítulo de la literatura simbolista y surrealista o, como señalara Blas Matamoro, la traducción del símbolo mallarmeano.
[\[549\]](#)

Hubo que esperar el advenimiento de Lacan para que surrealismo y psicoanálisis finalmente se encontraran. Más que Breton, fue el surrealista heterodoxo Georges Bataille que influyó en Lacan. Aunque lo citó una sola vez debía tenerlo presente, ya que le había quitado a su mujer, la actriz Sylvie. Fue Lacan —tanto como Foucault— el que

contribuyó, sin proponérselo, a sacar a Bataille de su papel de gurú de minúsculas sectas esotéricas para transformarlo en ícono de los estudios académicos.

A través de Bataille, Lacan descubrió a Nietzsche, otro de sus maestros de pensamiento.

“Freud tiene un lugar en la línea de los moralistas en que se encarna una tradición de análisis humanista, vía láctea en el cielo de la cultura europea, donde Baltasar Gracián y La Rochefoucauld son estrellas de primera magnitud y Nietzsche es una nova tan fulgurante que rápidamente entra en las tinieblas.”[\[550\]](#)

Sade y la particular relación entre erotismo, dolor y muerte que emergía de sus textos era otra recomendación de Bataille. Prologando la obra del marqués *La filosofía en el boudoir*, Lacan anotaría “Sade anticipa a Freud”.

No solamente la prosa y las fuentes debía Lacan a los surrealistas, sino muchas de sus ideas y temas. Uno de éstos, la atracción por los asesinos, ya había suscitado el interés de Breton, en 1930, cuando escribió: “El acto surrealista más simple consiste en bajar a la calle empuñando un revólver y disparar al aire todo lo que se pueda en dirección a la multitud”. Ni él ni sus amigos lo hicieron, pero, en cambio, se dedicaron a la rehabilitación de asesinos famosos: la adolescente Violette Nozière, que en 1930 asesinó a su padrastro y lo intentó también con su madre, o Madame de Lefebvre, una dama que en 1933 mató a la mujer de su hijo. Ese mismo año ocurrió otro hecho policial asombroso: dos criadas asesinaron a sus patronas en la ciudad de Le Mans. Lacan se ocupó del asunto en un artículo: “Motivos del crimen paranoico: el crimen de las hermanas Papin”, vinculando lo sucedido con su teoría de la paranoia.[\[551\]](#) Los surrealistas y los psicoanalistas acostumbraban tener su asesino propio, tradición que después heredaron Foucault y los foucaultianos.

La reivindicación de la locura, que venía de los románticos, Schopenhauer y Nietzsche, sería también retomada por Breton y Bataille y continuada por Lacan:

“El ser del hombre no puede comprenderse sin referencias a la locura y el hombre no sería hombre si no llevara consigo la locura como el límite de su libertad. Y para romper ese propósito severo para el humor de nuestra juventud, es verdad que, como lo hemos

escrito en una fórmula lapidaria en la pared de nuestra sala de guardia: no se vuelve loco quien quiere”.

La locura vista como método impulsó a Breton, en 1927, a celebrar el cincuentenario del hallazgo de la histeria por Charcot como “el más grande descubrimiento poético del siglo XIX”, al tiempo que exaltaba la “belleza convulsiva” de las histéricas de la clínica de la Salpêtrière y, por supuesto, valoraba esa conducta rescatándola de la enfermedad:

“(…) la subversión de las relaciones que se establecen entre el sujeto y el mundo moral. (…) La histeria no es un fenómeno patológico y puede desde todos los puntos de vista considerarse como un medio supremo de expresión.”[\[552\]](#)

Esta idea bretoniana sobre la histeria esbozaba ya la posterior teoría dali-lacaniana sobre la paranoia. Salvador Dalí, inspirado por otro surrealista, Raymond Queneau, en un artículo de 1930, “El burro podrido”,[\[553\]](#) trataba a la paranoia como un estado auténtico del hombre. El mismo año Lacan visitó al pintor en su atelier para hablar sobre ese tema y coincidieron en sus argumentaciones:

“Tuvimos la sorpresa de descubrir que nuestras opiniones eran igualmente opuestas, y por las mismas razones, a las teorías constitucionalmente aceptadas entonces casi unánimemente.”[\[554\]](#)

Cuando en 1932 Lacan presentó su tesis sobre la paranoia, “De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad”, conocía el escrito anterior de Dalí pero, dado el carácter académico de su texto, omitió cuidadosamente citarlo entre sus fuentes.

Ese escrito fue, no obstante, celebrado por los surrealistas. En el número de mayo de 1933 de *Le Surrealisme au service de la Revolution* apareció un elogioso artículo de René Crevel sobre el caso Aimée —una joven que había intentado asesinar a una famosa actriz y de la que daba cuenta Lacan— relatado como un ejemplo de “rebeldía homosexual”. Asimismo el poeta surrealista Paul Éluard le dedicó un poema a Aimée y Dalí la mencionaba en el artículo publicado en el primer número de *Minotaure* (junio de 1933) donde elogiaba la tesis de Lacan: “A ella le debemos el hacernos por primera vez una idea homogénea y total del fenómeno homosexual fuera de las miserias mecanicistas en que se

empantana la psiquiatría corriente”.[\[555\]](#)

Dalí y Lacan se volverían a ver en otras dos oportunidades; una, cuando el psicoanalista asistió a las conferencias que dio el pintor en la Sorbonne en 1954, la otra en Nueva York en 1975. De este último encuentro se cuenta que Dalí le dijo: “El conocimiento paranoico lo inventé yo”; Lacan le respondió: “La interpretación paranoica crítica la inventé yo”.[\[556\]](#) Ninguno de los dos recordó que también Melanie Klein había hablado de una estructura psicótica —esquizoparanoide— como parte de la subjetividad humana.

Más allá de las intermediaciones recíprocas, el descubrimiento de Dalí fue decisivo para Lacan ya que no sólo lo puso en la pista de la “paranoia crítica” sino porque heredó del artista el gusto por lo insólito, el afán de sorprender, el sentido de la propaganda y la autopromoción, el culto de la propia personalidad, el exhibicionismo llevado hasta la payasada. Tal vez la habilidad para manejar la publicidad la aprendió igualmente de Pablo Picasso, de quien había sido médico personal.

Pero Lacan no sólo tenía maestros a los que no citaba; en sus primeros escritos, le gustaba, en cambio, mencionar a Hegel aunque había sido una influencia efímera e indirecta, una versión heideggeriana del filósofo que provenía del curso de Alexandre Kojève. Del Hegel kojéviano rescataba el “deseo del deseo”, el yo como lugar ilusorio, el deseo como vínculo de la verdad y el ser.

Sus verdaderos maestros de pensamiento estaban, en realidad, en la corriente filosófica antihegeliana: la mencionada impronta de Nietzsche era notoria en sus ideas sobre el relativismo, el primado de la interpretación y el gusto por los sofistas griegos: “Obviamente, el carácter sofístico de este pequeño juego de prestidigitación no se me escapa. Traten de comprender, sin embargo, la verdad que oculta, al igual que todo sofisma”.[\[557\]](#)

Su neonietzscheanismo se mezclaba con Heidegger —“de los únicos hombres de verdad que nos quedan”—,[\[558\]](#) aunque sus nunca abandonadas pretensiones científicas le impedían identificarse plenamente con el neoheideggerianismo. Había descubierto al filósofo alemán a través de psiquiatras fenomenólogos como Ludwig Binswanger y en 1946 demostraba haber leído *La doctrina de la verdad según Platón* (1941-1942), a la que aludía en su conferencia “A propósito de la causalidad psíquica”, pronunciada en el coloquio de Bonneval.

Prueba de su deslumbramiento fue la traducción muy libre e incompleta de “Logos” publicada por la revista *La Psychanalyse* (1953), con un introito donde calificaba al pensamiento heideggeriano como “la reflexión más elevada del mundo”.

Conoció personalmente al filósofo en Friburgo en 1955, a través de un discípulo obsecuente —Jean Beaufret— que se psicoanalizaba con Lacan porque era uno de los pocos que admitía tratar a homosexuales.

Meses después, en ocasión de unas jornadas filosóficas en Cerissy La-Salle organizadas por el diligente Beaufret y a las que asistió Heidegger, Lacan aprovechó la oportunidad para invitarlo a su casa de campo. De temperamentos distintos, el encuentro no sería exitoso.

Lacan se acostumbró a tomar en préstamo las ideas de Heidegger y las usaba para transmitir las suyas, tal el concepto de que la vida real es simbólica, elemento básico de su propia teoría.[\[559\]](#) En el seminario de 1956 sobre el cuento de Edgar Allan Poe “La carta robada”, el develamiento de la verdad ocupaba el mismo lugar de aquello que faltaba, un tema heideggeriano. La obra lacaniana ofrecía además otras nociones que provenían de la ontología de Heidegger, tales como el olvido del ser o el descentramiento del sujeto.[\[560\]](#) Interpretó el “ser para la muerte” como “la ascensión por el hombre de su desgarramiento original, por el que se puede decir que a cada instante constituye su mundo por su suicidio”.[\[561\]](#)

Mucho debía también a su amigo Claude Lévi-Strauss: el concepto de “estructura”, la disolución del sujeto, la importancia dada a los símbolos sobre los actos humanos, la noción de inconsciente como lugar vacío —a diferencia del freudiano cargado de emociones—y homologado al lenguaje.

LA *LANGUE* DE LACAN

En oposición a la prosa clásica de Freud, Lacan heredó de su primer maestro, Bataille, esa mezcla de lenguaje poético, éxtasis místico y razonamiento seudocientífico que deviene en jerigonza.

No fue menor la influencia de James Joyce. En la librería de Adrienne Monnier había asistido, siendo muy joven, a la lectura pública del *Ulises*, donde encontró el aval para escribir a su manera, sin

sujetarse a reglas sintácticas ni lógicas. Luego se ocuparía de Joyce en el *Seminario XXIII*, “Joyce, le synthome!” (1975-1976), con especial atención, por supuesto, a su libro más ilegible, el *Finnegans Wake*.[\[562\]](#)

Es posible que hubiera hecho suya la declaración del narrador irlandés: “Puse tantos enigmas y rompecabezas que mi obra mantendrá ocupados a los profesores discutiendo por siglos lo que quise decir: es la única manera de asegurarse la propia inmortalidad”.

El estilo de Heidegger llegó a fascinarlo, al punto de copiarlo exagerándolo hasta la caricatura. Su amor no fue, sin embargo, correspondido. Cuando le envió *Escritos*, el filósofo le comunicó a un amigo: “No logro, por ahora, leer nada de ese texto manifiestamente barroco. (...) Me parece que el psiquiatra necesita un psiquiatra”.[\[563\]](#) Había alcanzado un barroquismo que superaba al de su maestro, creando también él su ideolecto y, de acuerdo con sus manifestaciones, parecía sentirse satisfecho por haberlo logrado. Decía: “Yo no tengo una concepción del mundo, tengo un estilo”; ante el público se presentaba como “el Góngora del psicoanálisis, según dicen, para servirles”; o escribía en un prólogo: “No soy un poeta sino un poema”.[\[564\]](#)

No es casual pues que el lacanismo sufriera el desdén de los científicos y gozara de aceptación entre filósofos y más aún entre los literatos y los críticos literarios. Sus más conocidos seguidores fueron Roland Barthes, Julia Kristeva y el grupo de la revista *Tel Quel*.

Lacan usaba el lenguaje con un sentido distinto al convencional; se valía de juegos de palabras, homofonías, retruécanos, *calembours*, *boutades*, equívocos, antífrasis, sintagmas, oxímoron, palabras valija, crucigramas o bien inventaba un nuevo lenguaje, con arcaísmos, argot, neologismos, deformando o fusionando palabras comunes: “hainamoration”, “synthome”, “ourcourant”, “lalangue”, “ornicar”, “parlêtre”, “alouissance”, “imageaillisse”, “literatere”, “moterialisme”, “troumatsisme”, “pèreversion”, “forclusión”, “hiancia”, “sexuación”, “poubellication”. A veces una sola letra adquiría validez: el “objeto a” y la diferencia aparecía según esa letra estuviera escrita en mayúscula o minúscula.

También usaba signos, cuadros, diagramas, organigramas y jergas científicas, y en la última época, lógica fregeana —a su manera—, modelos matemáticos, estructuras algebraicas, teorías de grupo, topologías de los nudos y formas inventadas como los “matemas” que

escandalizaban a los científicos.

La extravagancia de la escritura y los seminarios invadió las sesiones de análisis. Lacan dormitaba o leía el diario mientras el paciente que ahora se llamaba analizando hablaba; a veces lo interrumpía bruscamente en la mitad de una frase, otras en la mitad de una palabra, pues de esa suspensión dependía el sentido. Como Lacan pasaba sesiones enteras sin hablar, el más mínimo gesto suyo —un carraspeo, una tos— adquiriría un significado que después el paciente se desesperaba por develar.

Tal vez consciente de que sus dislates serían más visibles si se los ponía por escrito, se resistía a escribir libros; publicó uno solo: *Écrits*. Su editor de Éditions du Seuil, François Wahl, debió ocuparse de puntuar el texto y además aconsejó al autor la modificación de muchos párrafos incomprensibles. No siempre los editores fueron tan pacientes, hubo quien le rechazó, por ilegible, un prólogo a las *Obras completas* de Sade, editado más tarde con el título *Kant con Sade*.

Justificaba su escasa producción afirmando que sus ensayos no estaban hechos para ser leídos, sino vividos, o para provocar una experiencia de autoanálisis en el lector. “Estos *Escritos*, ya se sabe, no se leen fácilmente y a lo mejor llegan hasta el punto de que no son para leer”.^[565] En la intimidad era más descarnado: “No hablo para idiotas”.^[566] Otras veces pretendía que se lo leyera como una experiencia mística: “Las jaculaciones místicas y los *Escritos* de Jacques Lacan son del mismo registro”.^[567]

De ahí que su estilo más que a la escritura se adecuaba al texto oral de los seminarios —con algunos recursos de los cursos de Kojève de quien no asimiló, sin embargo, su claridad expositiva. Esa docencia con algo de predicación y mucho de histrionismo, a la manera de Heidegger, componía un tipo que Barthes llamaba “una alianza bastante rara de sacerdote y de artista”.^[568] En algún momento durante sus clases pretendía colocarse a sí mismo en el lugar del analizando, en tanto su auditorio debía desempeñar el papel del analista. En todos los casos se buscaba crear entre el auditorio y el orador una suerte de “transferencia colectiva”. El flujo de palabras de su oratoria —que por momentos se acercaba a la asociación libre de los poemas surrealistas— no era, según él, un mero recurso retórico sino la expresión misma del inconsciente.

Hablaba del inconsciente y, a la vez, hacía hablar, por su voz, al inconsciente; quería mostrar al paranoico imitando su manera de hablar. Hablaba como el sujeto que se intenta explicar, un recurso vedado al teórico y que sólo excepcionalmente usa el narrador: William Faulkner prestando su voz a un idiota en *El sonido y la furia*.

Su último seminario —1978-1979— fue puro silencio, el gran orador había dejado de hablar, dibujaba en el pizarrón; se limitaba a trazar extraños dibujos y signos que suscitaban en el público las más diversas interpretaciones.

El hermetismo de Lacan, como el de Heidegger, tenía algo de una deliberada complicación del lenguaje para que la simplicidad del contenido adquiriera la apariencia de profundidad y el ejercicio de estilo sustituyera a la argumentación lógica. Precisamente, en ese discurso preciosista y afectado —la tradición mallarmeana había acostumbrado a los franceses a lo incomprensible— residía en buena parte la clave de su éxito. “Si usted cree haber comprendido, seguramente se equivoca”, decía. Cuanto más se aseguraba que el lacanismo fuera incomprensible, más ilusión otorgaba a sus acólitos de pertenecer a un orden exclusivo, a una secta de iniciados.

POR QUÉ LACAN

¿Por qué surgió, de un día para el otro, la desmesurada fama de Lacan en una sociedad como la francesa donde el psicoanálisis nunca había prendido demasiado? Más extraño aún resultaba ese revival en los años cincuenta, cuando Freud parecía en Europa sólo una venerable gloria del pasado. Para que Lacan se impusiera como figura estelar hicieron falta sus dones histriónicos, la habilidad demagógica para crear su propio culto a la personalidad y un público muy susceptible a esas aptitudes.

Ciertos conceptos del psicoanálisis también le servirían, como la figura del padre. A propósito de ésta elaboró la teoría de “El nombre del Padre” que le permitió justificar su comportamiento paternalista y autoritario, como la figura de Padre severo que imponía la ley. Dejó a un lado la argumentación como método para establecer una verdad que imponía, en cambio, por el principio de autoridad *magister dixit*. En su

revista *Scilicet* dio la orden de que, salvo él, nadie firmara los artículos. “Nuestro nombre propio, el de Lacan, no se puede escamotear del programa.”[569]

Contribuyeron también al éxito de Lacan su vínculo con la boga posestructuralista y su habilidad y oportunismo político para congraciarse al mismo tiempo con dos poderes opuestos, el Partido comunista —en ese entonces bien visto entre los intelectuales— y la Iglesia Católica, más allá de que ambas instituciones habían permanecido, hasta esos años, igualmente hostiles al psicoanálisis. En 1953, en ocasión del Congreso internacional de psicoanálisis en Italia, Lacan envió una copia del texto de su intervención —conocida luego como “Discurso de Roma”—[570] a la dirección del Partido comunista francés y una carta a su hermano Marc-François, monje benedictino, para que solicitara una audiencia con el papa Pío XII. Sus ataques al psicoanálisis estadounidense resultaban también un guiño al nacionalismo antiyanqui imperante en la Francia gaullista.

Una de las paradojas de la era de la comunicación de masas consiste en que ciertas formas elitistas —como el lacanismo— se convierten en relativamente masivas, porque son muchos —cada vez más— los que pretenden pertenecer a las elites, produciéndose, de este modo, el fenómeno que define muy bien el oxímoron de elites masivas o masas elitistas. Así fue como los seminarios de Lacan se convirtieron en acontecimientos mundanos: coches caros estacionados en la puerta de la facultad y jóvenes esnobs que copiaban el modelo de anteojos con marco dorado del maestro. La difusión universitaria de Lacan se dio sobre todo en las facultades de Filosofía y Letras. La vulgarización llegó al extremo en 1983 cuando un psicoanalista lacaniano, Serge Leclair, hizo “curas en directo” en el programa televisivo “Psy-show”.

MÁS ALLÁ DE FREUD

“Freud no era lacaniano”, decía Lacan[571] en el *Seminario XXII* (1975), acaso para señalar lo poco que perduraba de Freud en su pensamiento. Tenía sus razones para pensar así ya que había reemplazado al triángulo yo, superyó, ello: “Mis tres no son los suyos, los míos son lo real, lo imaginario y lo simbólico”. [572] No conforme, se

atrevió con el fundamento mismo del psicoanálisis clásico: consideraba al complejo de Edipo una “elucubración freudiana” que “debe ser sacrificada”.

En diálogo con Pierre Daix (1966) osaba manifestar: “Yo soy el que ha leído a Freud”, una forma elusiva de decir que sólo él lo había comprendido o, mejor aún, que su visión del psicoanálisis era la correcta y no la del propio Freud. Detrás de su proclamado “retorno a Freud” estaba la idea de reemplazarlo, y nadie mejor que él mismo para hacerlo: “El inconsciente no es de Freud, hace falta que lo diga, es de Lacan”, afirmaba en enero de 1977.

Las novedades que traía Lacan eran: una relectura de Freud a través de Heidegger, Bataille y los surrealistas y el interés —típico de esos años— por las cuestiones lingüísticas que lo vinculaban con los estructuralistas y los posestructuralistas, para quienes la lingüística se había elevado a la categoría de ciencia de las ciencias.

Había leído a Saussure por indicación de Maurice Merleau-Ponty y conocido a Roman Jakobson en 1950, con quien entabló amistad, y aprovechó uno de sus artículos: “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de afasia” (1956).[\[573\]](#) Lacan se entusiasmó a tal punto con la lingüística que le dio un lugar de preferencia en la estructuración del inconsciente: “La ciencia de la que depende el inconsciente es, sin duda, la lingüística”.[\[574\]](#) Ya en el Discurso de Roma había reparado: “La lingüística (...) puede servirnos aquí de guía, puesto que éste es el papel que tiene en la vanguardia de la antropología contemporánea y no debemos permanecer indiferentes a ello”.[\[575\]](#)

A partir del seminario de 1954, la lingüística de Saussure quedó indisolublemente ligada al psicoanálisis, que adoptó todos sus preceptos: la perspectiva sincrónica sustituyó a la diacrónica, el signo al referente, lo simbólico a lo real, “la noción de deslizamiento incesante del significado bajo el significante”.[\[576\]](#) En el seminario sobre el cuento de Poe “La carta robada” todos los personajes eran afectados por la carta — el significante— aunque desconociendo el contenido de la misma, el significado.

La lengua reemplazó a las pulsiones freudianas y devino el nudo de la terapia psicoanalítica; lenguaje era no sólo el material que proporcionaba el analizando sino también la interpretación del analista. “Un buen día me di cuenta de que era difícil no enterarse de que la

lingüística era la que había descubierto el inconsciente.”

Unos años después en el Congreso de Bonneval, 1960, y en el *Seminario XI*, 1964, Lacan lanzaba la fórmula que se convertiría en su eslogan más eficaz: “El inconsciente está estructurado como un lenguaje”. Por muy novedoso que pareciera no hacía más que recuperar una idea que ya estaba en *Hölderlin y la esencia de la poesía*, 1937. “El lenguaje habla”, había dicho Heidegger. “Somos hablados”, repetía Lacan. El significante separado del significado se transformaba, siguiendo sus juegos de palabra, en in-significante, de ahí que el discurso lacaniano admitía todas las posibilidades, decir cualquier cosa, un chiste, una trivialidad, un *non sense*; en resumen todo significado debía expurgarse del discurso.

Del mismo modo que Saussure se había adelantado a desautorizar la aplicación de la lingüística a otra disciplina, recomendación que dejaría a un lado Lévi-Strauss, otro gran lingüista, Émile Benveniste, deslegitimaba su trasvasamiento al psicoanálisis porque, según él, [\[577\]](#) había diferencias esenciales entre la lengua y el inconsciente. Una lengua se aprende, el inconsciente no; el signo lingüístico es arbitrario, los signos freudianos motivados; el lenguaje está estructurado en variadas lenguas diferentes, el inconsciente es uno.

EL YO ES UNA ILUSIÓN

La disolución del sujeto era otro de los temas que compartían el lacanismo y los estructuralistas. La lingüística estructuralista establecía la diferencia entre el habla —acto que implicaba al sujeto y al otro— y el lenguaje, sistema formal donde no intervenía el sujeto. Una filosofía basada en el lenguaje debía forzosamente abolir el sujeto. “El sujeto no sabe lo que dice y por las mejores razones, porque no sabe lo que es”. [\[578\]](#)

El estadio del espejo —una experiencia infantil ya estudiada por Henri Wallon— mostraba, para Lacan, la ficción del sujeto ya que no tenía otra realidad salvo su dimensión simbólica, y que era lo “que está sujeto al significante”.

Planteaba que la interpretación de la frase freudiana sobre la sustitución del ello por el yo se debía a una mala traducción hecha por

una colaboradora de Marie Bonaparte, su enemiga. Lacan reemplazaba esa frase freudiana por otra que decía: “Donde ello era, yo debo advenir”, es decir, el yo debía disolverse en el ello.[\[579\]](#)

El yo para Lacan era la ley represora, “lugar de ilusión y fuente de error”, “subjetividad acéfala, una subjetividad sin sujeto, un hueso, una estructura”;[\[580\]](#) sólo el inconsciente era libre. El sujeto —que diferenciaba del yo— estaba “descentrado” porque el centro no sería más que el ilusorio yo, mera ideología, el “quiste de lo imaginario”.

En contra de la escuela estadounidense de psicoanálisis y aun del propio Freud, que proponían fortalecer el yo, Lacan afirmaba que el yo era una “instancia inauténtica”, de “carácter falseador”, el foco de la neurosis y de todas las resistencias. La alianza entre el analista y el yo del paciente terminaba en un engaño recíproco, cada vez que el paciente decía yo, el analista debía desconfiar; el yo era el enemigo a tratar “con las armas en la mano”, “el yo, sujeto perverso de la civilización”. Jacques-Alain Miller, discípulo y yerno de Lacan, decía: “La psicosis paranoica es la personalidad” (“Enseñanza de la presentación de enfermos”). Paradójicamente, un narcisista, un ególatra, un egomaniaco como Lacan tenía entre sus objetivos combatir el yo.

Identificándose con estructuralistas y posestructuralistas, Lacan repudiaba la historia, “esa cosa que detesto por las más sólidas razones”.[\[581\]](#) Igualmente renegaba de la filosofía y de la psicología humanistas basadas en el *cogito* cartesiano, en el sujeto humano actor de su propia vida y responsable de su valor o sentido. El hombre, para Lacan, carecía de autonomía, porque era un objeto subordinado a estructuras y procesos exteriores sobre los que carecía de todo poder.

DEL IRRACIONALISMO A LA SEUDOCIENCIA

En 1965, con el escrito “La ciencia y la verdad”[\[582\]](#) Lacan hizo un giro ideológico, sustituyó la lingüística por la lógica simbólica. Influyeron en este cambio los discípulos de Althusser, entre ellos Jacques-Alain Miller, y una repentina moda de los estudiantes de humanidades que se volcaron a las clases de lógica. Gottlob Frege —*Los fundamentos de la aritmética* (1884)— le brindaba a Lacan una lógica que prescindía del sujeto psicológico y le permitía afirmar su propia

doctrina como la única científica en oposición a cualquier otra teoría psicoanalítica. De los resultados de Kurt Gödel con su teorema de la incompletud, creía deducir que el concepto de verdad era imposible de formalizar.

Después de haber buscado en las ciencias humanas argumentos contrarios a la filosofía y la psicología del sujeto, daba un paso más y oponía a las ciencias humanas las ciencias formales. Ese giro logicista científicista le permitió a Lacan —junto a Lévi-Strauss y Althusser y a diferencia del resto de los posestructuralistas— formar una tendencia que intentaba sacar sus respectivas disciplinas —la antropología, el marxismo y el psicoanálisis— de las ciencias humanas e integrarlas a las ciencias de la naturaleza y a las ciencias formales. El pasaje a la matemática significaba también un desprendimiento de la lingüística; en el seminario de 1972 dedicado a Jakobson distinguía la disciplina lingüística de la “lingüestería”, y corrigiendo su posición del Discurso de Roma, ahora sostenía: “(...) el inconsciente está estructurado como un lenguaje, no pertenece al campo de la lingüística”.[\[583\]](#)

Lacan pasaba del “mitema” al matema y entraba en el terreno de las topologías, los algoritmos, las metonimias; así deslumbraba a un público totalmente lego en matemáticas. No consiguió, en cambio, engañar a los científicos. Los físicos Alan Sokal y Jean Bricmont[\[584\]](#) señalaron que los cálculos lacanianos eran de fantasía y que usaba términos —números irracionales y números imaginarios— cuya significación matemática nada tenía que ver con la común ni con la filosófica, menos aún con la utilización metafórica que le asignaba Lacan. Los lacanianos alegaron que Sokal y Bricmont incurrieran en científicismo, pero éstos tenían todo el derecho de incursionar en Lacan desde el momento en que éste pretendía verter sus teorías en categorías propias de las ciencias exactas.

Del mismo modo que los pintores cubistas y abstractos de los años veinte usaban abusivamente la física cuántica o la teoría de la cuarta dimensión, Lacan trató con una mala interpretación de la matemática moderna hacer pasar por científicas ideas irracionales o metáforas. La utilización arbitraria de signos matemáticos lo llevó a ridiculeces tales como encontrar una fórmula matemática: la raíz cuadrada de -1 para la erección del pene.

NO HAY CURA

El lacanismo se adscribió a un pesimismo más radical aún que el de Freud, podía confundírsele con una filosofía del absurdo: “Lo real no es de este mundo. No hay ninguna esperanza de alcanzar lo real, por medio de la representación”, lo real era “lo in-mundo”, “lo imposible”,[\[585\]](#) lo que no se puede decir y está mediado por lo imaginario y lo simbólico. Luego, lo real era imposible o lo imposible era lo real, y el psicoanálisis debía ser la ciencia de lo real como imposible porque el sujeto estaba incapacitado para alcanzar el objeto de su deseo.

“La idea misma de lo real comporta la exclusión de todo sentido. Si podemos aprehender un poco lo real es en la medida en que está vaciado de todo sentido (...) el análisis se ocupa muy especialmente de lo que no anda... de lo real.”[\[586\]](#)

En ese contexto el racionalismo de Freud molestaba y fue sustituido por el relativismo gnoseológico nietzscheano que se adecuaba a las teorías del lacanismo, especialmente cuando pensaba que no hay verdad sino tan sólo interpretaciones. El analista no debía ceder a la ilusión de buscar “explicaciones verdaderas”, a lo sumo debía ubicar una “interpretación relevante”.[\[587\]](#)

Consecuente con esta posición, el psicoanálisis lacaniano admitía la imposibilidad de la cura, al igual que Heidegger cuando pensaba que el logro del terapeuta era lo peor que podía suceder porque sería el olvido del olvido del ser.

Las sesiones lacanianas sólo debían ayudar al paciente a comprender y a aceptar que “algo le falta” y que esa carencia era la esencia misma de su ser. “En favor de la oferta del psicoanálisis —decía Jacques-Alain Miller en 1988— no hay nada. Sólo el deseo (...) el que quiere garantía previa que se vaya.”

La total falta de creencia de Lacan en la curación se puso de manifiesto en una de sus últimas presentaciones de enfermos, donde terminó exclamando “Todos al asilo” seguido de una carcajada tétrica.[\[588\]](#)

Cuando improvisados psicólogos o psicoanalistas silvestres pretenden practicar curas terapéuticas lacanianas, incurren en fraude ya que, de acuerdo con la teoría del maestro, no hay cura.

LACAN IZQUIERDIZADO

Para que el psicoanálisis se transformara en uno de los pilares del pensamiento de los años sesenta —década revolucionaria— era preciso dar el giro, desde el conservadurismo freudiano o kleiniano, al izquierdismo. Esta difícil maniobra fue desplegada por un marxista estructuralista, Louis Althusser, que hizo de eslabón entre la izquierda y el lacanismo con dos artículos, uno publicado en junio-julio de 1963 en la *Revue de l'Enseignement Philosophique*, y el otro, “Freud y Lacan”, de 1965, en *La Nouvelle Critique*, revista oficial del Partido comunista francés.^[589] En esos textos reconocía que su lectura de Marx estaba inspirada en la que Lacan había hecho de Freud. Otro aporte vino de la mano de uno de los discípulos de Althusser, Jacques-Alain Miller, luego dirigente de la escuela lacaniana, que leyó a Lacan por indicación de su maestro.^[590] Ambos observaron que la común negación del sujeto y el consiguiente antihumanismo teórico juntaba a Lacan con el marxismo estructuralizado.

En el camino de la izquierdización de Lacan algunos grupúsculos ultraizquierdistas confundieron la dependencia del sujeto a las estructuras de la teoría lacaniana con la subordinación del hombre en el sistema capitalista. Para no perder sus adeptos de izquierda, Lacan se cuidaba de decir que la carencia de la que hablaba no era sociológica ni menos aún económica, sino ontológica, y que, por lo tanto, en el socialismo, la situación del hombre no cambiaría.

También el Partido comunista, que tradicionalmente había atacado al psicoanálisis, encontraba un aliado parcial en Lacan porque denunciaba al psicologismo estadounidense y la adaptación del psicoanálisis al *american way of life*.

“(…) se ofrecen a los norteamericanos para guiarlos hacia la felicidad sin alterar las autonomías, egoístas o de otra especie, que pavimenta con sus esferas no conflictivas el *American way of life* de alcanzarla.”^[591]

Hubo otra coincidencia: la izquierda francesa y la derecha nacionalista convergían en un común antinorteamericanismo; de ese modo, el público de Lacan, al ser políticamente polifacético, era más amplio.

Pero no sólo la izquierda tradicional, la de los ex estalinistas remozados, sino la nueva izquierda, el *gauchisme*, por distintos y aun opuestos caminos llegaban igualmente a Lacan. Philippe Sollers decía que la tarea de la izquierda francesa era integrar psicoanálisis y marxismo. Para alcanzar esa unidad fue necesario separar al psicoanálisis de la interpretación estadounidense y al marxismo de la interpretación soviética, la solución estaba en el nuevo marxismo de Mao Tsé-tung y en el nuevo psicoanálisis de Lacan.

Poco importó que ahí estuviera Lacan para desmentirlos. El psicoanalista, después de un período de admiración juvenil por Charles Maurras y el nacionalismo católico, nunca más se comprometió políticamente. Apenas si se le conoció una frase, enigmática como todas las suyas: “Lo inconsciente es la política” o “La política es lo inconsciente”. Dijo también que la izquierda era una idiotez, la derecha, una canallada, y nada más. Fue totalmente escéptico respecto de una sociedad más justa, hablaba de esa “simpática y fundamental explotación del hombre por el hombre de la que no estamos prontos a ver el fin por la razón de que ella es absolutamente estructural”.[\[592\]](#)

Pasó por liderar a las masas juveniles del sesenta y ocho, pero su intervención se limitó a firmar alguna declaración. Al año siguiente del Mayo, en la única clase que dio en la Universidad de Vincennes —“El revés del psicoanálisis”—, fue objeto de burla por parte de los estudiantes —uno de ellos se desnudó en el estrado—, hecho que lo obligó a retirarse, no sin antes advertir a los jóvenes: “Como histéricos, ustedes exigen un nuevo amo, ¡lo tendrán!”.

Cuando le fue solicitada ayuda para los grupos de ultraizquierda su respuesta fue una ironía: “La revolución soy yo. No veo por qué habría de subvencionarlos. Ustedes hacen imposible mi revolución y me quitan mis discípulos”.[\[593\]](#)

Elisabeth Roudinesco caracterizó muy bien la personalidad rebelde pero nunca revolucionaria de Lacan:

“(…) cultivó hasta el más alto grado los ideales de ese nihilismo de Belle Époque que, meciendo sus años juveniles, le había permitido escapar a la nada de su universo familiar, sin inculcarle por ello un verdadero deseo de cambiar el orden social o de oponer a éste una resistencia cualquiera cuando se presentó la ocasión.”[\[594\]](#)

El carácter apolítico del lacanismo fue un factor favorable para su

repentina difusión en el Buenos Aires de la década del setenta, durante la dictadura militar, cuando pasó a ser uno de los pocos centros activos en una ciudad donde toda actividad política estaba prohibida, la vida intelectual o artística resultaba sospechosa y los psicoanalistas ortodoxos, algunos de los cuales habían adherido a la guerrilla, eran perseguidos. La Argentina bajo la dictadura militar, según Serge Leclaire, era El Dorado del psicoanálisis lacaniano.

El antihumanismo teórico de Lacan rebasaba, a veces, el plano político cuando aludía despectivamente al “discurso de la libertad” como “delirio moderno”[\[595\]](#) y a “la verborrea que se refiere a la dignidad humana, incluidos los derechos humanos”.[\[596\]](#) También, como todos los estructuralistas y posestructuralistas, detestaba la sociedad moderna y la civilización, a las que llamaba “cloaca máxima”.

LACAN CONTRA EL LIBERACIONISMO

Los jóvenes sesentistas se autoengañaron al entronizar a Lacan como uno de los guías de la revolución cultural que creían estar realizando. También se equivocaron al proclamarlo mentor de la “revolución sexual” —en especial del feminismo— porque pasaban por alto su teoría de la ausencia del falo en la mujer, nueva versión de la envidia del pene freudiana, que lo ubicaba junto al prejuicioso machismo psicoanalista. En un artículo temprano para la *Enciclopedia francesa* —“La familia” (1938)—, todavía con reminiscencias maurrasianas, defendía la familia burguesa, la dominación patriarcal y el valor de la tradición. En el seminario de 1956 —lección del 21 de marzo— escribía sobre el sexo de la mujer considerándolo menos deseable que el del varón:

“No hay, propiamente hablando, simbolización del sexo de la mujer como tal. (...) El sexo femenino tiene un carácter de ausencia, de vacío, de agujero que hace que se encuentre menos deseable que el sexo masculino.”[\[597\]](#)

Sin embargo, parecía que Lacan superaba la teoría tácitamente represiva de Freud y, a la vez, de la psicología estadounidense del yo, que al priorizar el yo sobre el ello pretendía controlar los deseos

inconscientes. Lacan, en cambio, al subsumir el yo en lo inconsciente parecía dar rienda suelta al deseo. No era así, porque, a la vez, sostenía que el deseo estaba condenado a permanecer insatisfecho. “Gozar, esa cosa no está hecha para el hombre”, decía. En el *Seminario XIV* de 1967 revelaba: “No hay acto sexual (...) (ése es) el gran secreto del psicoanálisis” y en *Televisión*[\[598\]](#) hablaba de “ese fracaso en el que consiste el éxito del acto sexual”.

LACAN Y LAS RELIGIONES

Esta imposibilidad de satisfacer el deseo, el desprecio del yo, la visión del ser humano como carencia insuperable, así como su rechazo del biologismo freudiano, atrajeron hacia Lacan a algunos adeptos espiritualistas y entre éstos algunos cristianos. Su analizando Jean Beaufret, más tarde sacerdote, contribuyó a introducirlo en los círculos católicos. El jesuita Louis Beimaert, interesado por el psicoanálisis, frecuentaba a Françoise Dolto; también se analizó y completó su formación mediante controles con Lacan. Beimaert junto a otros dos sacerdotes jesuitas, Françoise Roustang y el historiador de la mística, Michel de Certeau, participaron en la Escuela Freudiana de París. Jean-Marie Benoist, filósofo católico tradicionalista decía: “Hay en Lacan, para mí, un reencuentro con toda una inteligencia católica, postridentina, teológica en el sentido de un despertar a la cuestión de la Trinidad”.[\[599\]](#) El psicoanalista André Green sostenía que en Lacan “se reintroduce la necesidad del Gran Otro, el Gran O, que no es otro que Dios”.[\[600\]](#) Green encontraba una fuente de Lacan en San Agustín leído según Pascal —*Escritos sobre la gracia* (1656-1658)— e igualmente interesado por la religión y la matemática.[\[601\]](#)

Tal vez el propio Lacan, a pesar de su ateísmo, tuviera cierta veta religiosa: perteneció a una familia católica y fue educado en escuelas religiosas, había sido un apasionado lector del torturado católico León Bloy. En *El triunfo de la religión* acusó a Freud de “materialismo grosero”.[\[602\]](#) No vaciló, como ya vimos, en pedir a su hermano que le consiguiera una audiencia con el Papa, a quien llamaba “el padre común”. Ésta no se concertó y tuvo que resignarse a una audiencia pública. En esa carta a su hermano le daba a entender que el lacanismo

pertenecía a la tradición cristiana. En sus funerales, Marc-François recordó que toda la obra de su hermano había estado imbuida de cultura católica.[\[603\]](#)

Françoise Dolto, perteneciente a una familia nacionalista y católica, intentó una alianza entre el lacanismo y el cristianismo. En 1977 junto a Gerard Severin se atrevió a una lectura psicoanalítica de los Evangelios o una lectura cristiana del psicoanálisis, y concluyó que el deseo tenía una significación espiritual y que la encarnación, la crucifixión y la resurrección de Cristo eran la metáfora del deseo que se transcendía.

[\[604\]](#)

Aunque en general estas propuestas fueron desechadas tanto por psicoanalistas como por teólogos, consiguió que muchos católicos se acercaran al psicoanálisis, entre ellos el jesuita Denis Vassen —autor de *El tiempo del deseo*—, quien le reconocería haber sintetizado deseo y Evangelio.

“(Dolto) abrió el inconsciente al Evangelio. (...) Ella reconoció en el inconsciente lo que nos llama a reinterpretar nuestro nacimiento a la luz de lo que habla en nosotros. Reconoció en la Buena Nueva de Jesucristo ese mismo movimiento que nos hace renacer a la luz de lo que habla en nosotros, de Dios.”[\[605\]](#)

Las buenas relaciones de Lacan con el cristianismo no le impidieron, al mismo tiempo, acercarse a las religiones orientales, algo insoslayable en el aire de esos tiempos. Ya en los años treinta, Lacan se había mostrado muy interesado en la comunidad esotérica de George Gurdjieff en Zurich, donde pasó varias temporadas de meditación como antes lo había hecho Jung. En los setenta comenzó el aprendizaje de la lengua china y a estudiar a Lao Tse y el *I Ching* con el sinólogo François Cheng. Compartió con Heidegger la admiración por el budismo zen, que le proporcionó elementos adecuados a su estrafalario comportamiento: la idea zen de la confianza en un maestro superior y en sus métodos incomprensibles, el uso de estratagemas para transmitir el pensamiento, y el tema del desenmascaramiento de la “impostura” del yo.

Cuando Lacan interrumpía un diálogo haciendo un chiste, o daba por terminada la sesión abruptamente, o aconsejaba callar según la sabiduría oriental o, mejor que hablar, responder con gritos o con ladridos, justificaba esos dislates con la sabiduría zen.

“Lo que hay de mejor en el budismo es el zen y el zen consiste en eso, te contesta con un ladrido, mi amigo. Eso es lo que hay de mejor cuando se quiere naturalmente salir de un asunto infernal, como dice Freud.”[\[606\]](#)

En una conferencia en Massachusetts confesó: “Personalmente pienso con mis pies”, típica salida zen. El silencio de los monjes zen era igualmente una coartada para las sesiones donde ni siquiera abría la boca.

DECADENCIA Y CAÍDA

Hasta sus últimos años Lacan dio muestras de una “fascinación confesada por las formas extremas del ejercicio del poder: poder hipnótico de los líderes, poder transferencial de los maestros, poder manipulador de los dictadores, poder delirante de la locura en el poder”. [\[607\]](#) Sin embargo, ya desde la década del setenta debió enfrentarse con una serie de ataques que venían de la nueva generación de posestructuralistas. Gilles Deleuze y Félix Guattari —*El Antiedipo*— lo acusaban de haber permanecido fiel a los aspectos más conservadores y “familiaristas” del freudismo. Lo siguieron Jean François Lyotard —*Economía libidinal* (1974)— en una posición similar a la de aquéllos. Foucault en *La voluntad de saber* (1976) también lo atacó sin nombrarlo. Dentro de la propia escuela lacaniana surgían críticas severas contra el maestro, como las de François Roustang —*Un destin si funeste* (1976)— que acusaba al lacanismo de “convertirse en una religión”. Como todo extremista, Lacan estaba destinado a encontrarse con otros más extremistas aún.

Simultáneamente *L'École Freudienne* de París (EFP) se dividía y subdividía, como por cariocinesis, en sectas, y algunos miembros preclaros la abandonaban, entre éstos Françoise Dolto en 1979. El propio Althusser enfrentó a Lacan en una reunión pública. Esta decadencia culminó en 1980 cuando Lacan, no pudiendo controlar más la situación caótica, resolvió —todavía con un juego de palabras— la “di-solución” de *L'École Freudienne* y la creación de un nuevo grupo, *La Cause Freudienne*, más cerrado aún, manejado dictatorialmente por él y su yerno Jacques-Alain Miller. Los adherentes debían hacer un juramento

de fidelidad al maestro, muchos de ellos fueron aventureros que aprovechaban la oportunidad de atender pacientes sin títulos habilitantes. Entreverados con profesionales, una legión variopinta de profanos, profesores sin cátedra, escritores sin obras, genios apócrifos, el mundo de la picaresca, en fin, encontró en esa profesión sin estatuto legal una manera fácil de ganarse la vida.

Frente a algunos pocos que pretendieron presentar un recurso por la arbitraria disolución de *L'École Freudienne*, Miller respondió manifestando sin disimulo el carácter autoritario de la asociación: “La posición de Lacan no procede de nuestro grupo y de sus votos, es nuestra práctica, por el contrario, la que emana de la suya”.[\[608\]](#)

Los rasgos de secta carismática y mesiánica, con influencias de agrupación de Gurdjieff marcada por la lucha interna, los cismas y las excomuniones se acentuaron en esta última etapa. El nombre de la nueva institución lacaniana, *La Cause Freudienne*, recordaba a *La Cause du Peuple*, grupo maoísta al que había pertenecido Miller, con lo que se mostraba que él sería el verdadero jefe al lado de su suegro ya muy decadente. En sus últimos seminarios Lacan casi no hablaba ante un público cada vez más escaso, igualmente sus pacientes eran menos numerosos, algunos fieles ponían fin al tratamiento enfureciendo al maestro.

Como suele ocurrir con todas las agrupaciones centradas en un liderazgo carismático y autoritario, la muerte de Lacan en 1981 acabó de fragmentar y atomizar el lacanismo, hasta transformarlo en una multiplicidad de sectas que luchaban entre sí por una parcela de poder cada vez más exiguo, en medio de un incierto destino.

8. FOUCAULT, UNA REBELIÓN ACADÉMICA

Michel Foucault ha sido un intelectual adicto a los cambios frecuentes y al culto de las contradicciones, conscientes o no: estuvo a favor y en contra del estructuralismo, del psicoanálisis, de la lingüística y de la izquierda, según los años, los libros y sus humores pasajeros. Su mentor y amigo Georges Dumézil decía de él que “llevaba una máscara y la cambiaba todo el tiempo”.

Esos veloces giros lo adiestraron a desarmar a sus críticos adelantándose a las denuncias sobre su carácter ubicuo, polimorfo, camaleónico:

“—¿No está usted seguro de lo que dice? ¿Va usted de nuevo a cambiar, a desplazarse en relación con las preguntas que se le hacen, a decir que las objeciones no apuntan realmente al lugar en que usted se pronuncia? ¿Se prepara usted a decir una vez más que nunca ha sido usted lo que se le reprocha ser? ¿Se está preparando ya la salida en que su próximo libro le permitirá resurgir en otro lugar y hacer burla como la está haciendo ahora?: ‘No, no, no estoy donde ustedes tratan de descubrirme sino aquí, de donde los miro, riendo’.

(...) Más de uno, como yo, sin duda, escribe para perder el rostro. No, no me pregunten quién soy, ni me pidan que permanezca invariable: es una moral de estado civil la que rige nuestra documentación. Que nos dejen en paz cuando se trata de escribir (...). Lo cierto es que por el momento y sin que pueda yo todavía prever un término, mi discurso, lejos de determinar el lugar desde el cual hablo, esquivo el suelo en el que podría tener apoyo.”[\[609\]](#)

Tal vez lo único que permaneció constante a lo largo de su vida haya sido, precisamente por su esencial inconstancia, el nietzscheanismo, al que sólo renunció en sus últimos años. Fue en gran medida obra de su prédica la insólita fusión del pensador-poeta alemán con el izquierdismo sesentista:

“Para muchos de nosotros, jóvenes intelectuales, el interés por Nietzsche y por Bataille no representaba una manera de alejarse del marxismo o del comunismo. Al contrario,

era la única vía de comunicación y de tránsito hacia lo que creíamos que debíamos esperar del comunismo. Esa exigencia de rechazo total del mundo en el cual habíamos tenido que vivir, indudablemente no se veía satisfecha por la filosofía hegeliana. (...) Estábamos en 1950, íser entonces ‘comunista nietzscheano’! Algo que realmente rozaba el límite de lo soportable y, si se prefiere, hasta era tal vez un poco ridículo; yo mismo me daba cuenta.”[610]

Este recuerdo autobiográfico no es exacto, como lo detectó Didier Eribon,[611] Foucault no era nietzscheano en el momento de afiliarse al comunismo en 1950, descubriría a Nietzsche tres años después, cuando abandonó al PCF. No obstante, el recuerdo de Foucault de la coincidencia entre las dos ideologías era, de algún modo, reflejo del clima dominante en la juventud universitaria parisina de los años sesenta y setenta: esa mezcla de nietzscheanismo, también heideggerianismo, con un peculiar *gauchisme* al que Lenin hubiera llamado “la enfermedad infantil del izquierdismo”.

Había descubierto a Nietzsche a través de Bataille y Klossowski; en 1953, durante sus vacaciones en Italia en la playa de Civitavecchia, leyó *Consideraciones intempestivas*; después recordaría la fuerte impresión que le había dejado esa lectura:

“Nietzsche fue una revelación. Lo leí apasionadamente y rompí con mi vida. Tuve la sensación de haber estado atrapado hasta entonces. Gracias a Nietzsche me volví un extraño a todo aquello.”[612]

En el prefacio de 1961 de *Locura y civilización*, insistía sobre la importancia que Nietzsche había tenido en su formación y admitía que sus propias investigaciones estaban hechas “bajo el sol de la gran búsqueda nietzscheana”. Años más tarde declaraba que su “arqueología” debía más a la “genealogía” de Nietzsche que al estructuralismo con el que hasta entonces se lo había vinculado.[613] Acaso por eso la figura del pensador alemán aparecía en *Las palabras y las cosas* (1966) como una epifanía de la posmodernidad. En 1975 explicaba: “Para mí, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Klossowski representaron maneras de salir de la filosofía”. [614] En una de sus últimas entrevistas volvía a reafirmar su filiación nietzscheana:

“Soy sencillamente nietzscheano y he tratado de ver, en numerosas cuestiones, en la medida en que eso es posible con la ayuda de los textos de Nietzsche, lo que pueda

hacerse en este o aquel dominio.”[615]

El relativismo cognoscitivo fue el más importante aporte nietzscheano a Foucault, pensaba que cualquier *interpretandum* era ya una interpretación.[616] Si la muerte de la interpretación provenía de la obstinada creencia de que era posible encontrar signos de algo, es decir, alguna esencia oculta que esperaba al final de los viajes interpretativos, “la vida de la interpretación, por el contrario, es creer que hay solamente interpretaciones. (...) La interpretación se ha convertido en una tarea infinita”.[617]

Cualquier interpretación no era más que una interpretación, decía el Foucault nietzscheano y agregaba que el conocimiento no tenía por qué estar orientado hacia la verdad, sino hacia el eterno escepticismo de interminables interpretaciones aleatorias. Elogiaba, además, el desprecio nietzscheano por la búsqueda de objetividad en “la historia de los historiadores” a la que oponía la “genealogía” que “no teme ser un conocimiento en perspectiva (...) el sistema de su propia injusticia”.[618]

Los cursos de Foucault dedicados a Nietzsche —Vincennes (1970) y Collège de France (1972)— ratificaban, una vez más, su concepción del conocimiento como una invención, producto de instintos, deseos, impulsos corporales violentos y agresivos, que habían sido reprimidos por la cultura.

Su última entrevista no sólo hacía referencia a su nietzscheanismo sino también a que Heidegger lo había orientado en ese camino. Ambos filósofos fueron dos experiencias fundamentales en su vida pero “Nietzsche se llevó la palma”. El conocimiento de Heidegger le había sido procurado durante un curso de Jean Beaufret, y aunque la incidencia de su obra había sido menor, no dejó de rendirle tributo.

“Para mí Heidegger fue siempre el filósofo esencial. (...) Toda la evolución de mi pensamiento estuvo determinada por mi lectura de Heidegger. (...) Tal vez no habría leído a Nietzsche si no hubiera leído primero a Heidegger. En la década de 1950 había tratado de leer a Nietzsche pero éste solo no me interesaba, en tanto que Nietzsche y Heidegger, ¡qué impacto filosófico!”[619]

Tanto Nietzsche como Heidegger lo autorizaron a la osada empresa de rechazar la tradición filosófica occidental —a excepción de los presocráticos—, aunque en su última etapa rescataría a los moralistas

grecolatinos de ese juego de masacre.

En *El Orden del discurso* (1971), lección inaugural en el Collège de France, admitía que sus maestros de pensamiento “...todos ellos desde Nietzsche a Artaud y a Bataille, han de servirnos ahora de guías, altivos, sin duda, para el trabajo de cada día”.[\[620\]](#)

Los surrealistas —preocupados anticipadamente por temas tan foucaultianos como la locura y el crimen— ocupaban, sin duda, un lugar importante entre sus mentores, no por cierto el demasiado dogmático y sectario André Breton sino los surrealistas heterodoxos, Bataille, Artaud. A Roussel y a René Magritte les dedicó sendos libros: *Raymond Roussel* (1963), *Esto no es una pipa* (1973) y al poeta René Char lo citaba en muchos de sus escritos.

Otra influencia menos recordada por los exégetas de su obra, pero no olvidada por el propio Foucault, fue la de Samuel Beckett y el teatro del absurdo, como consentía en una entrevista de 1983.

“Pertenezco a una generación de estudiantes que tenía ante los ojos un horizonte limitado por el marxismo, la fenomenología y el existencialismo. La crisis, el quiebre fue primero. *Esperando a Godot* de Beckett, una representación que nos dejó sin aliento.”

También Alfred Jarry, antecesor del teatro del absurdo, llamó su atención y utilizó el término ubuismo —de la pieza *Ubu rey*— para caracterizar a cierto tipo de gobernantes grotescos.[\[621\]](#)

Los escritos de la primera época de Foucault estaban muy cerca de la ficción y no es casual que *Las palabras y las cosas* comenzara con la confesión de que su obra “tiene su lugar de nacimiento en un cuento de Borges”.[\[622\]](#) Fue un amor no correspondido, pues Borges no leyó a Foucault y, en alguna ocasión, se refirió con desdén a los estructuralistas. Eran dos autores muy distintos entre sí, sin embargo coincidían en la antipatía de ambos por todo sistema, en la fidelidad al relativismo y en la común atracción por unir ficciones con teorías filosóficas.

Para el periodismo cultural, Foucault formaba parte de la “familia estructuralista”, aunque jamás hubiera mencionado a Lévi-Strauss entre sus maestros, y éste, particularmente, rechazara a sus supuestos acólitos. Sin embargo, Gilles Deleuze, miembro de esa misma familia, lo reconoció como uno de ellos en un artículo de 1967.

Para la misma época, cuando el estructuralismo estaba todavía en su apogeo, Foucault trató con cautela de marcar sus diferencias con esa teoría, pero sin apartarse del todo. Aceptaba que podía mirárselos de dos formas; la primera como un método que había dado origen a la lingüística y renovado a otras ciencias.

“La primera es un método que ha permitido ya sea la fundación de algunas ciencias como la lingüística, ya sea la renovación de algunas otras como la historia de las religiones, ya sea el desarrollo de algunas disciplinas como la etnología y la sociología.”

En la segunda forma, donde se ubicaba él mismo, el estructuralismo era, más que un método, una práctica teórica apta para todas las ciencias.

“Sería la actividad por medio de la cual teóricos no especialistas se esfuerzan por definir las relaciones actuales que pueden existir entre tal elemento y nuestra cultura, tal o cual ciencia del dominio práctico y tal de uno teórico. Dicho de otro modo, se trataría de un estructuralismo generalizado y ya no limitado a un dominio científico preciso.”[\[623\]](#)

Ya en 1969 negaba su afiliación al estructuralismo: “Por lo que a mí respecta, jamás he empleado el término estructura. Así pues agradecería que se me ahorraran todas las banalidades sobre el estructuralismo”.[\[624\]](#) Nunca, en efecto, usaba la palabra “estructura”, la reemplazaba por “sistema” que, para él, tenía un significado equivalente. Tampoco le atraía demasiado la lingüística: “A diferencia de aquellos a los que se denomina estructuralistas, yo no estoy demasiado interesado en las posibilidades formales que ofrece un sistema como la lengua” (1971).

En las conferencias de 1973 en Río de Janeiro reiteraba su negativa a ser considerado estructuralista, y en todo caso admitía ser un “no estructuralista”.

“Hago un paréntesis para recordar que todo lo que intento decir (...) forma parte de un conjunto de investigaciones que nada dicen, al contrario de lo que afirman los periódicos acerca de lo que tradicionalmente se llama estructura. Ni Deleuze, ni Lyotard, ni Guattari ni yo hacemos nunca análisis de estructura, no somos en absoluto ‘estructuralistas’. Si me preguntase qué es lo que hago o lo que otros hacen mejor que yo, diría que no hacemos una investigación de estructura.”[\[625\]](#)

A pesar de todas esas aclaraciones no consiguió convencer a Hubert

Dreyfus y Paul Rabinow cuando escribían un ensayo en 1984 sobre su vida y su obra para que no incluyeran un capítulo sobre el fracaso de su etapa estructuralista.[\[626\]](#)

No obstante su reticencia a definirse estructuralista, Foucault compartía en buena medida ideas típicas de esa escuela: el sistema (estructura) sin sujeto; el rechazo de la conciencia y la acción intencional; la negación de la idea de historia universal. Era deudor asimismo de parte de la jerga estructuralista o del uso de palabras-fetichismo como “discurso” que había acuñado Lévi-Strauss.

En una entrevista de 1966 todavía se animaba a reivindicar al estructuralismo, porque éste había marcado el fin de la pasión por la vida, por la existencia, que definía a la generación sartreana:

“Pero nosotros nos hemos descubierto otra cosa, otra pasión: la pasión por el concepto de lo que yo llamaría el ‘sistema’. (...) El punto de ruptura está situado en el día en el que Lévi-Strauss, en cuanto las sociedades, y Lacan, en cuanto al inconsciente, nos mostraron que el ‘sentido’ tan sólo era probablemente una especie de efecto superficial, un reflejo, una espuma, y que lo que nos impregnaba profundamente, lo que ya estaba antes de nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio, era el sistema.”[\[627\]](#)

LA MUERTE DEL HOMBRE

El tema de la disolución del sujeto no era ajeno a la literatura francesa de la época, estaba sobre todo en los textos de la vanguardia, tanto en los teóricos —Maurice Blanchot y Pierre Klossowski— como en los autores de ficción, los del *nouveau roman* o novela objetivista o “novelas sobre nada”. De estos últimos se ocuparía Foucault en dos ensayos: uno, “Langage de l’espace”,[\[628\]](#) y otro acerca de Robbe-Grillet, Philippe Sollers y los novelistas de *Tel Quel*.[\[629\]](#) El interés por esos autores, que escribían desde una perspectiva indiferente a los sucesos y de absoluta frialdad ante los personajes, se reflejaría en la prosa del primer Foucault. Sin embargo, el sujeto, el “yo”, desaparecía de sus textos, no por una cuestión de estilo, sino como consecuencia del predominio del sistema o estructura. En esta despersonalización y disolverse de la conciencia coincidía con Lévi-Strauss, Dumézil, Blanchot, Lacan, Althusser.

“¿Qué es este sistema anónimo sin sujeto, qué es lo que piensa? El ‘yo’ se ha hecho añicos, mire usted la literatura moderna, ahora es el descubrimiento del ‘hay’. Existe el uno (...) no se trata de poner al hombre en lugar de Dios, sino un pensamiento anónimo, un saber sin sujeto, un teórico sin identidad.”

Foucault dio cuenta de cómo había advenido a la idea de la desaparición del sujeto y de la dificultad para nombrar un orden que, según él, era más antiguo que el sujeto mismo.

“Durante mucho tiempo dominó en mí un conflicto mal resuelto entre mi pasión por Blanchot y Bataille, por un lado, y mi interés por ciertos estudios positivos como los de Dumézil y Lévi-Strauss, por otro. Pero en realidad estas dos dimensiones (...) han contribuido por igual a conducirme a la idea de la desaparición del sujeto.”[\[630\]](#)
“La idea de que el sujeto no es la forma fundamental y originaria, sino que el sujeto se forma o parte de un conjunto de procesos que no son del orden de la subjetividad sino de un orden evidentemente muy difícil de nombrar y de hacer aparecer pero mucho más fundamental y más originario que el sujeto mismo.”[\[631\]](#)

El término sujeto ya no significaba un individuo dotado de conciencia, libertad y responsabilidad; ahora debía entenderse con otra acepción; alguien sometido a una relación de poder. Por añadidura, en francés *sujet* significa, al mismo tiempo que sujeto, sometido, súbdito, y con ese doble sentido jugaba Foucault.

También se servía de los argumentos políticos de la izquierda, para justificar su ataque epistemológico al sujeto: “la conciencia como base de la subjetividad es una prerrogativa de la burguesía”, por consiguiente la lucha de clases debía recorrer la vía de la “desubjetivización” de la voluntad de poder.[\[632\]](#) “El individuo es el producto del poder (...) el grupo no debe ser el lazo orgánico que une individuos jerarquizados sino un constante generador de desindividualización” (1972).

“La muerte del hombre” era una frase eficaz para ser recordada; una etiqueta para cubrir la mercancía y ubicarla en la vidriera, imprescindible, según André Gide, para que un autor triunfara en Francia. Madeleine Chapsal advirtió que en esa frase estaba la fórmula del éxito y con su nota sobre *Las palabras y las cosas* (1966) en la revista *L’Express* convirtió al oscuro profesor universitario en estrella del mundo intelectual.

“Un hombre joven ha irrumpido en el escenario intelectual (...) para anunciar una excelente noticia: la muerte del Hombre y, al mismo tiempo, la renovación del que lo

inventó y después lo destruyó, el Filósofo. Esto hay que tomarlo en consideración.”[633]

El último y extremadamente lírico párrafo de esa obra, sostenía que en la “*episteme* clásica” —término de la jerga foucaultiana—[634] el hombre no era el sujeto central, como lo será posteriormente en la concepción humanista y antropocéntrica de la “*episteme* moderna” que comenzaba a fines del siglo dieciocho y estaba destinada, según Foucault, a morir en fecha próxima, con el advenimiento de la posmodernidad.

“El hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si estas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuanto mucho presentir, pero cuyas forma y promesa no conocemos por ahora, oscilarán, como lo hizo a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse que el hombre se borraría, como en los límites del mar, un rostro de arena.”[635]

Foucault pensaba que el primado de la conciencia —desde Descartes hasta la fenomenología y el existencialismo, incluido el marxismo hegeliano— había terminado y que él mismo contribuía a destruirla y dar origen a una nueva *episteme*.

Resulta paradójico que su obra más ambiciosa, *Las palabras y las cosas*, perteneciera a una rama de la filosofía particularmente repudiada por estructuralistas y posestructuralistas o por el mismo Foucault: la filosofía de la historia. Más aún, que fuera la última manifestación de las filosofías cíclicas de la historia a la manera de Spengler, a quien Foucault continuaba aunque, por supuesto, sin mencionarlo, en el subgénero de “la decadencia de Occidente”.

La negativa del hombre como sujeto libre y creador de su propio destino fue correlativa a la afirmación del predominio de lo sincrónico sobre lo diacrónico y esto lo llevaba, inevitablemente, al rechazo de la historia como proceso continuo e irreversible, como desarrollo progresivo, y a su reemplazo por el mito. Foucault hizo explícita esta postura en respuesta a una crítica de Sartre.

“La Historia, para los filósofos, es una especie de continuidad grande y amplia en la que acaban insertándose de cualquier manera la libertad de los individuos y las determinaciones económicas y sociales. En cuanto se toca uno de estos tres mitos, la

gente pone de inmediato el grito en el cielo hablando de violación o asesinato de la Historia.”[636]

Sustituyó el transcurrir temporal de la historia por secuencias discontinuas de epistemes o series. La introducción de *La arqueología del saber* (1969) describía, en un frenesí barroco, la discontinuidad de la historia.

“(…) el problema no es ya de la tradición y del rastro, sino del recorte y del límite, (...) ¿cómo especificar los diferentes conceptos que permiten pensar la discontinuidad (umbral, ruptura, corte, mutación, transformación)? (...) Multiplicar las rupturas y buscar todos los erizamientos de la discontinuidad. (...) El problema es constituir series, definir a cada uno sus elementos, fijar sus límites, poner al día el tipo de relaciones que le es específico (...) la individualización de series diferentes que se yuxtaponen, se suceden, se encabalgan y se entrecruzan, sin que se las pueda reducir a un esquema lineal. Así en lugar de aquella cronología continua de la razón, que se hacía remontar invariablemente al inaccesible origen, a su apertura fundadora, han aparecido unas escalas a veces breves, distintas las unas de las otras, rebeldes a una ley única, portadoras a menudo de un tipo de historia propio de cada una e irreductibles al modelo general de una conciencia que adquiere, progresa y recuerda (...) la historia nueva revisa cuando problematiza las series, los cortes, los límites, las desnivelaciones, los desfases, las especificidades cronológicas, las formas singulares de remanencia, los tipos posibles de relación (...) una teoría general de la discontinuidad, de las series, de los límites, de las unidades, de los órdenes específicos, de las autonomías de las dependencias diferenciadas.”[637]

De cada período o paradigma se salía no por la evolución gradual ni por la superación dialéctica, sino por las rupturas, fracturas, brechas, fisuras o —según el término de Gaston Bachelard impuesto por sus seguidores estructuralistas— “cortes epistemológicos”:

“Mi problema no era en absoluto decir: pues bien, viva la discontinuidad, se está en la discontinuidad, permanezcamos en ella, sino plantear la cuestión: ¿cómo es posible que en ciertos momentos y en ciertos órdenes del saber existan estos despegues bruscos, estas precipitaciones de evolución, estas transformaciones que no responden a la imagen tranquila y continua que habitualmente nos hacemos del cambio?”[638]

Foucault no supo encontrar respuesta a su pregunta de cómo se producían los cambios, porque el cambio no puede explicarse sin algo que permanezca; es siempre una combinación de discontinuidad y continuidad.

EL GABINETE DEL DOCTOR FOUCAULT

La glamorización de la locura fue otro de los temas que contribuyó a la fama de Foucault. En su juventud, él mismo había estado al borde de la locura, con varios intentos de suicidio, adicción al alcohol y agresiones a compañeros de estudio. Su padre lo llevó a tratarse al hospital psiquiátrico Santa Anna, donde hubo de trabajar después como psicólogo practicante.

Gilles Deleuze señaló que Foucault estudiaba la locura “como un medio para no enloquecer”[\[639\]](#) y Jacques Derrida, en el mismo sentido, decía que la *Historia de la locura* fue un gesto de protección “con el terror confesado de volverse loco”.[\[640\]](#)

Los problemas de identidad de Foucault eran tales que a los treinta años confesaba en carta a una amiga “haber vacilado entre hacerme monje o tomar el desvío de los caminos de la noche”.[\[641\]](#)

Más allá de los motivos personales, su interés por el tema de la locura fue de orden intelectual. En una entrevista en *Le Monde* de 1961 reconoció entre las influencias de *Locura y sinrazón* a Blanchot, al poeta Raymond Roussel y al historiador de las religiones, su amigo Georges Dumézil, un ex simpatizante del fascismo. También incluyó a Lacan, al que tal vez escuchara en sus charlas del hospital Santa Anna, aunque en 1972 le admitía a Miller que no lo había comprendido.[\[642\]](#)

Las reflexiones de Foucault sobre la locura provenían de la premisa de Klossowski —“La locura por excelencia”, introducción a la traducción de *Strindberg, Van Gogh, Hölderlin, Swendenborg* de Karl Jaspers— acerca de la imposibilidad de la ciencia para comprender la enfermedad mental.

Los surrealistas habían sido los precursores e instalaron la reflexión filosófico-literaria sobre la locura; Breton la había tratado en *Nadja* y Antonin Artaud en *Van Gogh, suicidado de la sociedad* (1948). Esta obra mostraba que la locura era una contestación radical a modelos establecidos y además acusaba a los médicos y psiquiatras por ser los representantes de la sociedad injusta y criminal y, como tales, capaces de “suicidar” a sus pacientes. La violencia de Van Gogh, según Artaud, había sido la respuesta al odio del mundo y de los psiquiatras; su locura, una réplica a la imbecilidad universal.

Bataille, que, como hemos visto, también se había interesado en la

locura, le brindó a Foucault la oportunidad de publicar en *Critique* un artículo, “Prefacio a la transgresión” (1963), que discurría sobre “la posibilidad del filósofo loco”.

Su audaz ensayo *Locura y sinrazón. Historia de la locura en la época clásica* (1961) fluctuaba entre un tratado erudito sobre la locura o un ditirambo de la misma. Insistía en que la locura había sido proscripta y segregada a partir de la modernidad, es decir con la Ilustración. La locura no sería, para él, una enfermedad de base biológica —aunque nunca fue demasiado explícito en este asunto— sino una invención simétrica y dependiente de la construcción del racionalismo.

Contemporáneo de estas teorías fue el movimiento inglés de la antipsiquiatría de Ronald Laing y David Cooper, seguido por el estadounidense Thomas Szasz y el italiano Franco Basaglia. Aunque Laing y Cooper desconocían a Foucault cuando escribieron sus primeras obras, compartían, sin saberlo, no sólo muchas de sus ideas sino también las fuentes de inspiración —Nietzsche y Heidegger—, aunque diferían en la valoración de Sartre, sólo admirado por los dos británicos. La versión inglesa de *Historia de la locura* fue prologada por Cooper y el público anglosajón consideró a su autor un integrante más del movimiento antipsiquiátrico.

No fue ajeno Foucault, junto a Bataille y Blanchot, a la rehabilitación de Sade, para todos ellos, otro loco genial. Sobre él escribió: “Después de Sade, la sinrazón pertenece a todo lo que es decisivo, para el mundo moderno, en toda obra: es decir en toda obra que acepta lo asesino y lo coercitivo”. En el caso de Sade la locura se relacionaba con otras conductas exaltadas, bien vistas tanto por Bataille como por Foucault: la violencia y, en particular, el sadomasquismo.

En *Las palabras y las cosas* afirmaba que la violencia, el deseo, la muerte y el sexo en Sade marcaban el fin de la episteme clásica. Para Sade, según Foucault, la muerte y la sexualidad no sólo iban unidas sino que: “eran dos experiencias tan poco naturales, tan transgresoras, con un poder de contestación absoluta”. La visión foucaultiana del sadismo debía ser tomada al pie de la letra, ya que estaba fascinado por la crueldad y la violencia de la tortura hasta el extremo de que en *Vigilar y castigar* (1975), en el capítulo “El estallido de los suplicios”, llegaba al elogio del esplendor y la gloria de la muerte en un “tormento de orgías” y el “goce de la tortura”.

A los grandes locos —Artaud, Nietzsche, Van Gogh y Roussel— los consagró como profetas que enfrentaban la execrable sociedad racionalista moderna. Las últimas palabras de *Historia de la locura en la época clásica* eran un reproche a un mundo que había juzgado y medido la locura —y las obras de los locos geniales— sin advertir que acaso sólo en ella encontraría sentido:

“Astuto y nuevo triunfo de la locura: el mundo que creía medirla y justificarla por la psicología debe justificarse ante ella, puesto que en sus esfuerzos y en sus debates él se mide en la medida de obras como la de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. Y nada en él, sobre todo aquello que puede conocer de la locura, le da la seguridad de que esas obras de locura lo justifican.”[\[643\]](#)

Anunciaba además una venturosa edad donde la locura desaparecería no a causa de su cura sino porque “todo lo que hoy día sentimos sobre el modo del límite o de lo extraño, o de lo insoportable, habrá llegado a la serenidad de lo positivo”.[\[644\]](#)

Cuando Foucault, los antipsiquiatras, Deleuze y Guattari o Lacan sostenían que la locura no era una enfermedad, desconocían o tal vez menospreciaban como cientificismo biologista las investigaciones realizadas por el Instituto Karolinska de Estocolmo acerca del funcionamiento de las células neuronales y su incidencia en las enfermedades mentales.

La *Historia de la locura* era, en verdad, una digresión para no encarar el tema anunciado por el título; Georges Canguilhem había observado que el autor se limitaba a hablar del valor filosófico de la obra de artistas y pensadores considerados locos.[\[645\]](#)

En cuanto a otros seres humanos débiles —enfermos, perversos sexuales, excéntricos y trasgresores—, los comentarios de Foucault intentaban mostrar que, al igual que los locos, la represión había comenzado en el mundo moderno y era una consecuencia de la racionalidad y la Ilustración.

El paraíso premoderno perdido y añorado por Foucault nunca había existido: los datos históricos muestran la falsedad de la visión casi idílica sobre el tratamiento más humano y la mayor libertad de que disponían los locos en las sociedades premodernas. Aunque no existieran manicomios específicos en la Edad Media, los dementes no fueron mejor tratados porque eran confinados en cárceles y hasta en jaulas, lapidados,

mutilados o supuestamente excluidos en la “nave de los locos”. No se consideraba la locura como enfermedad sino como pecado o posesión diabólica y es sabido el trato que se daba a quienes incurrían en estas faltas en las sociedades cristianas medievales. Los marginales que, según Foucault, eran más libres entonces, morían en el “tormento” o eran quemados en la hoguera.[\[646\]](#) Por cierto Foucault no lo ignoraba, pero prefería juzgar que la disciplina “del alma” ejercida por la psiquiatría era más nociva que la disciplina del cuerpo practicada por los inquisidores.

La campaña contra los hospitales psiquiátricos emprendida por Foucault y los antipsiquiatras no contemplaba planes para la mejora de esas instituciones sino que propugnaba la supresión de las mismas. Tampoco se preocupaban en conocer las verdaderas características de la enfermedad ni tenían en cuenta que los enfermos, en sus momentos de lucidez, demandaban tratamiento para aliviar sus síntomas. No le interesaban para nada los problemas prácticos de todos los días con que se enfrentaban los familiares de los enfermos o los trabajadores de la salud que vivían de cerca el problema de la locura, sólo les importaba si se aplicaba la teoría de Foucault, de Guattari, de Cooper o de Lacan. Como no tenían nada que perder ni que ganar, más allá del brillo de su prestigio personal, preferían, con la típica actitud del izquierdismo infantil, antes que tratar de mejorar algo, destruirlo todo.

La influencia del foucaultismo, la antipsiquiatría, el psicoanálisis antiedípico, el lacanismo y el izquierdismo sesentista trascendió no sólo al campo literario y artístico sino, por un breve período, al ámbito de la sanidad. En la Francia de los revoltosos sesenta se intentó movilizar a ex pacientes mentales en comités para la lucha contra la represión psiquiátrica. Asimismo, se organizó a los enfermos y a los trabajadores de la salud para conquistar el control de los establecimientos psiquiátricos con lemas como la autogestión y el ejercicio del poder por los pacientes. En Estados Unidos se cerraron algunos hospitales psiquiátricos o dejaron a los internados en libertad, consiguiendo tan sólo que los más pobres y abandonados deambularan perdidos por las calles, en el desamparo total.

La locura en el mundo moderno había sido confinada, según Foucault, porque se la percibía como “el peligro subterráneo de la sinrazón, de ese espacio amenazante de una libertad absoluta”.[\[647\]](#) El

romanticismo primero, luego el surrealismo y los posestructuralistas, en especial Foucault, difundieron la idea de la locura como un estado de plenitud. La influencia nietzscheana los llevaba a pensarla como la lucha de los instintos dionisiacos contra la opresión de la racionalidad apolínea. Por el contrario, ajeno a esas febriles teorizaciones, el loco vive atormentado por el miedo y la angustia. Lejos de liberar sus instintos o representar una contestación a la sociedad establecida, el loco, al igual que el hombre primitivo, suele ser prisionero del sentimiento de culpabilidad que deriva de la imaginada violación de tabúes. La locura es un sufrimiento tan intenso que clama por la cura y desautoriza su idealización. Los poetas y los filósofos, con su exaltación lírico-metafísica de la locura, fueron manipuladores de los sufrientes, más peligrosos que la psiquiatría que denunciaban.

MALDITA MEDICINA

Foucault no solamente había atacado a las instituciones psiquiátricas sino a los hospitales, a los que calificaba como instituciones represivas, “disciplinarias”, similares a cárceles. Bisnieto, nieto, hijo y hermano de médicos prestigiosos y ricos, él mismo estaba destinado por su padre a la carrera de medicina, mandato que desobedeció. Se dedicó, en cambio, en *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica* (1963), a asignar a los médicos el papel de autoridades paternas identificadas a su vez con guardianes al servicio del poder.

Paradójicamente, terminó su vida en el hospital de la Salpêtrière de París —modelo para sus críticas a las prácticas hospitalarias— rodeado de médicos que lo observaban atentamente: “la mirada médica” que todo lo controlaba y todo lo penetraba, acentuada en este caso, porque buscaban en su cuerpo las marcas y los síntomas de una enfermedad de la que entonces casi nada se sabía.

No se conoce con certeza si, dejándose engañar por sus propias teorías, imaginó que el sida era sólo la invención de médicos homofóbicos. En el caso de haber tenido conciencia de su mal, ¿por qué se hizo cómplice de sus familiares y allegados que negaban su enfermedad o la ocultaban?, ¿por qué optó por morir en silencio, en lugar de ser el portavoz de los enfermos de sida, como lo había sido de

los locos, los presos y otros marginados y transformar así su muerte en su último acto político? Cada uno tiene el derecho de enfrentar la muerte como quiera pero, en este caso, la actitud de Foucault no condice con su anterior prédica. Quien con tanto empeño construyó su imagen de hombre público, terminó refugiándose en la privacidad; quien tanto habló en su vida por los otros, quien se había constituido en la voz de los enfermos, murió en silencio.

CRIMEN SIN CASTIGO

La parte más atractiva de la obra de Foucault está en la atención que prestó a los vagabundos, los delincuentes, los “perversos sexuales”, los marginados de todo tipo. No era, sin embargo, totalmente original en estos temas: la marginalidad ya había sido tratada, con criterio más objetivo, por la Escuela Sociológica de Chicago en los años veinte y, simultáneamente a Foucault, por Ervin Goffman, aunque diferían en las conclusiones.

Después de exaltar la locura, no le quedaba a Foucault nada más transgresor que la reivindicación del crimen. Ambos, delito y locura, le parecían las únicas formas posibles de rebelión contra una sociedad disciplinaria que lograba asimilar a todos los inconformismos.

Su atracción por la criminalidad, por los héroes negros de la literatura gótica, la enunciaba sin titubeos en *Historia de la locura*: “Todo lo que la moralidad, todo lo que una sociedad chapucera ha ahogado en el hombre, revive en el castillo de los asesinatos”.

Tampoco había originalidad en este aserto, antes que él estaban Bataille con su rehabilitación del mítico Gilles de Rais y los surrealistas de Violette Nozière. En 1933 Paul Éluard y Benjamin Péret habían rescatado a las hermanas Papin; Foucault elegirá como su ícono a un personaje del siglo diecinueve, Pierre Rivière[648] —asesino de su madre y sus dos hermanos—, especie de Raskolnikov que se creía un filósofo, un ser excepcional para quien no regían las normas comunes. Creyó ver en Rivière un superhombre nietzscheano y en sus crímenes, un ejemplo de transgresión extrema que merecía “una especie de reverencia”; por ello se ocupó de él en un libro y en un largo seminario —duró dos años— en el Collège de France.[649]

En *Vigilar y castigar* (1975), obra fundamental de su período de atracción por las “vidas de los hombres infames”, de “individuos verdaderamente peligrosos”, escribía que el crimen era ínsito a la naturaleza humana y además fascinante:

“La existencia del crimen manifiesta felizmente algo irreprimible que es propio de la naturaleza humana; es necesario no ver en ello una debilidad o una enfermedad sino más bien una energía que se fortalece mientras se manifiesta una impresionante protesta de la individualidad humana, lo cual le presta su extraño poder de fascinación.”[\[650\]](#)

La reivindicación de los criminales lo llevó a otra de sus grandes campañas: participar, a comienzos de los años setenta, en el Grupo de Información sobre las Prisiones (GIP) que se manifestaba contra los tribunales y las cárceles. No buscaba una necesaria reforma, sino, lisa y llanamente, proponía la abolición de lo que Foucault llamaba la “red institucional del secuestro” cuyo símbolo era la cárcel: “En mi opinión, la prisión se impuso simplemente porque era la forma concentrada, ejemplar, simbólica, de todas estas instituciones de secuestro creadas en el siglo XIX”.[\[651\]](#)

Incluso llegaba a dudar de que la desaparición de la tortura significara un progreso, ya que sería sustituida por formas más sutiles, y por lo tanto más peligrosas, de castigo. No era la degradación del sistema carcelario lo que combatía Foucault sino su existencia misma.

“La cárcel es el único lugar donde el poder se manifiesta en estado puro y donde se justifica como fuerza moral. (...) Lo que resulta fascinante en las cárceles es que allí el poder no se oculta ni se enmascara; se manifiesta como tiranía hasta en sus menores detalles, es cínico y, al mismo tiempo, enteramente ‘justificado’ porque su práctica se puede formular totalmente dentro del marco de la moralidad. Su brutal tiranía, en consecuencia, parece el sereno dominio del Bien sobre el Mal, del orden sobre el desorden.”[\[652\]](#)

En *Historia de la locura* dejaba sin argumentos a los psiquiatras más avanzados que intentaban mejorar el sistema hospitalario, desconcertaba a los penalistas que se proponían la reforma del sistema carcelario; no le interesaban demasiado los reclamos precisos y concretos de los presos, enredado en su versión de la cárcel como modelo de la sociedad en general o su cuestionamiento de la dupla

inocencia-culpabilidad, categorías inciertas e inventadas, según Foucault, por el régimen disciplinario.

“La meta última de (nuestras) intervenciones no era ampliar los derechos de visita de los presos a treinta minutos o procurar inodoros con depósito para las celdas sino cuestionar la distinción social y moral entre el inocente y el culpable.”[\[653\]](#)

Llegó a jactarse, precisamente, de la desorientación e inmovilidad que generaban sus escritos entre los trabajadores de las instituciones penales:

“Es verdad que ciertas personas como las que trabajan en el escenario institucional de las cárceles no hallan en mis libros consejos o instrucciones que les digan ‘lo que hay que hacer’. Pero mi proyecto es, precisamente, conseguir que ‘ya no sepan qué hacer’, de modo que los actos, gestos y discursos que hasta entonces han dado por descontado se conviertan en problemáticos, difíciles, peligrosos.”[\[654\]](#)

Para Foucault, los reformistas que pretendían mejorar el sistema carcelario y dar un tratamiento más humano a los presos, no conseguían, cualesquiera fueran sus intenciones, sino perfeccionar el control y la vigilancia. La cárcel modelo sólo era una trampa que ocultaba el carácter represivo ínsito de la institución así como también el de la sociedad toda.

Su extremismo contra las penalidades fue tal que en un debate televisivo en noviembre de 1971 con Noam Chomsky sostuvo que cuando se cometía un acto ilegal no debía valorarse en términos de justicia o moral, sino por la necesidad de la lucha de clases y que el proletariado no hacía la guerra porque creyera que ésta era justa, sino para tomar el poder.

“Cuando el proletariado tome el poder, tal vez ejerza frente a las clases en las cuales acaba de triunfar un poder violento, dictatorial y hasta sangriento. No veo qué objeción se pueda hacer a eso.”

Chomsky quedó azorado y respondió que no debía abandonarse el principio de justicia, razón y fundamento de la resistencia a las leyes injustas. Recordando ese encuentro, el lingüista decía: “Me sentí como si estuviera hablando con alguien que no habitara el mismo universo moral”.[\[655\]](#)

Foucault no sólo se proponía la abolición de las cárceles sino que cuestionaba la existencia misma de los procedimientos judiciales, causa ésta de su pelea con los maoístas, sus aliados de entonces, porque no admitía ni siquiera los tribunales populares a la manera de la China de Mao.

“El establecimiento de una instancia neutra entre el pueblo y sus enemigos, y susceptible de establecer la división entre lo verdadero y lo falso, entre el culpable y el inocente, entre lo justo y lo injusto, ¿no es una manera de oponerse a la justicia popular? ¿Una manera de desarmarla en su lucha real en provecho de un arbitraje ideal? Por eso me pregunto si el tribunal, en lugar de ser una forma de justicia popular, no es la primera deformación.”[\[656\]](#)

Las armas de la resistencia contra el poder no eran para Foucault, las que otorgaba el derecho, sino las de la lucha —en el sentido literal del término—, por eso advertía sobre la necesidad de invertir el aforismo de Clausewitz y decir que la política era la continuación de la guerra por otros medios.[\[657\]](#) No puede sorprender, entonces, que al juicio de los tribunales, aun los revolucionarios, opusiera la matanza directa a manos de la multitud, el linchamiento. Elegía como ejemplo el episodio de la Revolución francesa, la masacre de setiembre de 1792, donde más de mil sospechosos habían sido asesinados por la turba exaltada.

Actitudes como éstas llevaron a Edmund White a creer que “Foucault era un hombre que se sentía atraído, política y sexualmente, por las formas más totalitarias del poder”. Eran los tiempos de Franz Fanon y del auge del terrorismo en muchos países de Europa y América latina; Foucault insistía en su defensa de la violencia sin tener en cuenta las consecuencias políticas que emanaban de ella:

“Cuando se enseña a desechar la violencia, a estar a favor de la paz, a no querer la venganza, a preferir la justicia a la lucha, ¿qué es lo que se enseña? Se enseña a preferir la justicia burguesa a la lucha social, se enseña a preferir un juez a una venganza.”[\[658\]](#)

Su teoría abolicionista de la pena fue confundida por cierto desorientado progresismo que sostenía la inocencia de los delincuentes haciendo responsable de sus actos a la sociedad. Foucault se defendía de esa simplificación en una entrevista de 1977 desligándose de “una ideología completamente ingenua y arcaica que hace del criminal (...) una víctima inocente y un rebelde puro”.[\[659\]](#)

La defensa de Foucault del imputado penalmente no aludía a la inocencia, sino a su condición de marginal. Además, el concepto de inocencia era inocuo para él, porque a su parecer, la idea misma de culpabilidad carecía de sentido. Aunque no fueran inocentes, los victimarios eran igualmente víctimas porque su conducta estaba determinada por las estructuras sociales y no se les podía reclamar responsabilidad por sus actos; no es extraño, entonces, que quisiera no mejorar la ley sino suprimirla.

El último Foucault, debe reconocerse, ya no pensaba del mismo modo sobre la legalidad. A fines de 1977, a raíz del pedido de extradición del abogado defensor de la banda terrorista alemana Baader-Meinhof, exiliado en Francia, publicó un artículo en *Le Nouvel Observateur* donde lo defendía en nombre de los principios del derecho de las sociedades democráticas: “Este derecho (el de asilo) no es una abstracción jurídica ni un ideal de ensueño; ese derecho forma parte de nuestra realidad histórica y no se lo debe suprimir de ella”.[\[660\]](#)

EL SABER SOBRE LA SEXUALIDAD

Otro tema que obsesionaba a Foucault era el de la sexualidad. Nada hacía prever, no obstante, esta predisposición en el joven Foucault que cautelosamente se negaba a hablar del sexo. Cuando su profesor de tesis Canguilhem le sugirió como tema de investigación la sexualidad, preguntó enojado por qué se le proponía “algo así como objeto de la filosofía”.

Esa opinión pervivía todavía en la *Historia de la sexualidad*, al justificar sus escritos como una investigación que reelaboraba o profundizaba la teoría del poder:

“Para mí la cuestión más importante del libro es una reelaboración de la teoría del poder y no estoy seguro de si el solo placer de escribir sobre sexualidad me hubiese motivado suficientemente a comenzar esta serie de (por lo menos) seis volúmenes o si no me hubiese sentido presionado por la necesidad de investigar otra vez el problema del poder.”[\[661\]](#)

Por otra parte, y al igual que Bataille, nunca se mostró demasiado identificado con los movimientos de liberación sexual ni con la

exaltación de la libido de los sesentistas. La erótica era para él, como para Bataille, un impulso de destrucción, de aniquilación, de aceptación de la muerte.

Con *Historia de la sexualidad* pasó lo mismo que con *Historia de la locura*, no satisfacía las expectativas del lector. La primera parte, *La voluntad de saber* (1976), se agotaba en una crítica a los movimientos liberacionistas y a sus teóricos, al freudomarxismo, a Marcuse, Reich y, aunque sin nombrarlos, a sus propios aliados: Deleuze, Guattari y Lacan. También arrojaba sombra sobre sus ídolos de ayer, Sade y Bataille, por “pensar el orden de lo sexual según la instancia de la ley, la muerte, la sangre y la soberanía (...), en definitiva una “retroversión” histórica. [\[662\]](#)

Las otras dos partes de esta obra, aparecidas en 1984, *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*, decepcionaron a los lectores que habían supuesto que, por fin, se abocaría a la historia de la sexualidad. Se encontraron, en cambio, con dos minuciosas y tediosas monografías: una acerca de filósofos y médicos de la cultura griega clásica del siglo IV a. C. y la otra sobre textos griegos y latinos de los siglos I y II de nuestra era, que sólo podían interesar a profesores o eruditos.

Foucault no hablaría de la homosexualidad, salvo la referencia a la práctica en la Grecia clásica, y cuando desarrolló su “teoría del poder” integró a los homosexuales junto a los locos y los delincuentes como individuos que encarnaban el antipoder en su virtualidad. Muy poco para quien fuera reivindicado por los movimientos de gays y lesbianas como uno de sus ideólogos más preclaros, tal vez porque muchos de sus dirigentes no lo habían leído.

Tardíamente, en 1978, apoyó los movimientos contra la discriminación de las minorías sexuales presionado por los activistas de Estados Unidos y Francia, pero sólo lo hizo en entrevistas dadas a publicaciones de escasa circulación. Durante su viaje a San Francisco, donde lo fascinó la vida desinhibida de los gays californianos, dijo al profesor Simón Wade:

“Mi obra, verdaderamente, no tiene la menor relación con la liberación gay (...) en realidad me gustaba la situación antes de la liberación gay cuando todo era más disimulado. Era como una fraternidad subterránea, excitante y algo peligrosa.” [\[663\]](#)

La resonancia de Bataille y su teoría del erotismo como trasgresión y no como liberación era notoria en ese párrafo.

LA FALSIFICACIÓN DE LA HISTORIA

El análisis de los hechos históricos vistos desde la perspectiva de los personajes anónimos y de los acontecimientos menores fue desarrollado por algunos integrantes de la escuela de los *Annales* o por historiadores independientes como Philippe Ariès. Foucault intentó algo parecido pero sin el rigor científico de estos autores, con un arbitrario manejo de los datos, recaídas en cierto romanticismo del mal o estética malditista y exagerando defectos imputables a los *Annales*: la absolutización de lo social y lo cultural, el descuido de las cuestiones políticas y la indiferencia por la macroeconomía.

En realidad, *Historia de la locura*, *Historia de la sexualidad*, *El nacimiento de la clínica* o *El nacimiento de la prisión* (subtítulo de *Vigilar y castigar*) eran meros títulos alejados del contenido de la obra porque su autor —siguiendo a Nietzsche— no creía en la historia, tampoco en la locura ni en la enfermedad ni en el delito ni en la sexualidad como fenómenos en sí.

Aunque pretendía ser la voz de los sufrientes no aparecía en sus obras la vida cotidiana de individuos oprimidos, perseguidos o discriminados, sino sólo comentarios sobre documentos, papeles de archivo, informes, expedientes, reglamentos, registros, pericias judiciales, enunciados teóricos de libros olvidados acerca de manicomios, hospitales y cárceles. Manipulaba los datos históricos a su antojo y a veces los falseaba; los historiadores lo perdonaban porque creían que era un gran filósofo, los filósofos también lo excusaban porque creían que era un gran historiador.

Su principal objetivo cuando emprendía esos grandes frescos seudohistóricos, desde *Las palabras y las cosas* a las historias de marginales, era mostrar que la “sociedad disciplinaria” comenzaba con la sociedad burguesa racionalista cuyas instituciones y mecanismos de control anulaban la libertad de los individuos. En lugar de haber creado una sociedad más libre, como pretendían los ilustrados, habían engendrado formas más refinadas de opresión.

Un emblema de la sociedad disciplinaria era la nueva institución de la cárcel, cuyo nacimiento ubicaba en el Siglo de las Luces, comienzo de lo que llamó “la era carcelaria”. Se equivocaba por cien años; como ha mostrado David Garland,[\[664\]](#) la eliminación de los castigos como espectáculo público característico del Antiguo Régimen, sustituidos en el mundo moderno por las cárceles o el paso de una “sociedad que castiga” a una “sociedad que vigila” —según la jerga foucaultiana— no fue un salto, obra de la Ilustración, sino un proceso largo y continuo que se remontaba a comienzos del siglo diecisiete. Por otra parte, tampoco el aislamiento de los locos en manicomios comenzó con la Edad de la Razón, pues éstos ya existían en el siglo dieciséis.[\[665\]](#)

Pero la “sociedad disciplinaria”, que reducía a todas las instituciones modernas a una mera táctica del poder para subordinar mejor a los ciudadanos, se extendía, para Foucault, más allá de la cárcel o el manicomio, a otras instituciones como el hospital y la escuela, cuyos objetivos, a pesar de todas sus deficiencias, eran la educación y la salud y no el castigo de los ciudadanos.

Lo ocurrido en Occidente después del siglo dieciocho, con el desarrollo del capitalismo y del racionalismo, era tan malo para Foucault que suponía habían sido mejores los tiempos precedentes; se ubicaba, de ese modo, del lado de las utopías reaccionarias nostálgicas de un pasado idílico que nunca existió.

LOCA POLÍTICA

Las elecciones políticas de Foucault no siempre condecían con sus posiciones personales: durante el régimen del general De Gaulle ocupaba cargos oficiales en el exterior y llevaba una ostentosa vida de *playboy* corriendo en su Jaguar deportivo blanco tapizado de cuero negro que hacía juego con su vestimenta. Tal vez, en ese dandismo juvenil haya que ver el germen de sus posteriores reflexiones sobre el “cultivo de sí mismo”, el “arte de vivir” o la estetización de la existencia, proyectos aptos sólo para minorías privilegiadas con suficiente tiempo libre para el ocio como los ciudadanos de la Atenas clásica.

Tecnócrata al servicio de De Gaulle, antes de mayo del sesenta y ocho había integrado la Comisión de Reforma de Estudios Secundarios y

Universitarios, a las órdenes del ministro de Educación; así estuvo en el lado opuesto al de quienes protagonizarían la rebelión estudiantil, aunque no faltarían los que después lo consideraran uno de sus precursores.

Pasó fugazmente por el Partido comunista —incitado por su profesor Althusser— pero fue adverso al pensamiento de Marx, a quien descalificó en *Las palabras y las cosas* como a un autor obsoleto. “El marxismo se encuentra en el pensamiento del siglo XIX como el pez en el agua, es decir que en cualquier otra parte deja de respirar.”[666] Luego lo rescató parcialmente, por influencia también de Althusser, pero con el atenuante de ubicarlo junto a Freud y Nietzsche como iniciadores de un “descentramiento del sujeto”, aunque de los tres sólo el último le apasionaba realmente. En 1970 se referiría despectivamente a “el slogan que nos harta: Freud con Marx, Marx con Freud y ambos, si le parece, con nosotros”. [667] Más explícito habría de ser en una entrevista de 1975 donde mencionó la lucha por “liberarnos de Marx y de Freud como puntos de referencia para la solución de los problemas tal y como éstos se presentaban en la actualidad. Ni Marx ni Freud son adecuados para la resolución de estos problemas”. [668]

Sus vínculos fueron más estrechos con la nueva izquierda sesentista, el *gauchisme*. Capitalizó el prestigio del mayo francés, al que sin embargo sólo llegó al final ya que en los inicios todavía residía en Túnez. Durante la década del setenta supo representar, no obstante, el personaje del intelectual militante: firmaba todas las declaraciones, participaba en todas las manifestaciones, “bajaba a la calle”, a la vez que seguía haciendo trenzas y tejiendo intrigas para ocupar espacios y lograba ascensos en una exitosa carrera universitaria; una doble vida que le valió el justo mote de Merquior: “nihilista de cátedra”. Sabía combinar muy bien su cómoda posición de mandarín cercano a los poderes establecidos con la del febril agitador callejero, amigo de terroristas.

Su repudio a la modernidad y al mundo occidental que la representaba llevó a Foucault a uno de sus actos más descabellados: la reivindicación del fundamentalismo islámico —“la rebelión de las manos desnudas”— en una serie de artículos publicados en *Corriere della Sera* entre setiembre de 1978 y febrero de 1979 —luego recopilados en libro—, testimonio de sus varios viajes a Irán. [669] En esas páginas pretendía

demostrar que el Islam y la revolución de los ayatolás era una forma de renovación espiritual para su pueblo:

“Pero de este mismo Islam hizo derivar una religión que ha otorgado a su pueblo unos recursos indefinidos para resistir al poder del Estado. ¿Hay que ver en esta voluntad de un ‘gobierno islámico’ una reconciliación, una contradicción, o el umbral de una novedad? (...) En este rincón del mundo cuyo suelo y subsuelo constituyen el objeto de las estrategias mundiales, qué sentido tiene, para los hombres que moran en él, tratar de encontrar, incluso a costa de su propia vida, aquello cuya posibilidad nosotros, por nuestra parte, hemos olvidado desde el Renacimiento y las grandes crisis del cristianismo: una espiritualidad política. Oigo desde aquí las risas de los franceses. Pero sé que se equivocan.”

El intransigente enemigo de todas las formas de opresión del mundo occidental defendió, en cambio, al fundamentalismo islámico, desconociendo la falta de libertad de expresión y de todas las libertades civiles, la discriminación y la mutilación de las mujeres, el fusilamiento de homosexuales y la lapidación de adúlteros, entre otras tantas aberraciones.

El implacable denunciante de todo poder político como opresivo, aun el de la democracia, cayó, sin embargo, fascinado ante la figura de uno de los dictadores más siniestros del siglo veinte, el ayatolá Jomeini. Durante el exilio de este último, Foucault vaticinaba, carente de toda perspicacia: “Jomeini no es un político, no habrá un partido de Jomeini, no habrá un gobierno Jomeini. Jomeini es el punto de sujeción de una voluntad colectiva”.

Creyó ver en el fundamentalismo iraní una rebelión contra el mundo moderno, delirio que compartió con gran parte del izquierdismo occidental.

“Se trata de la insurrección de unos hombres con las manos desnudas que quieren sacarse de encima el peso formidable que gravita sobre cada uno de nosotros, pero especialmente sobre ellos (...) el peso del orden total del mundo entero. Se trata tal vez de la primera gran insurrección en contra del sistema planetario, de la forma más moderna de rebelión. Y de las más disparatadas.”[\[670\]](#)

El calificativo “disparatada” debe leerse, en consonancia con las ideas foucaultianas, como un elogio y dada la valoración altamente positiva que tenía de la locura, no asombra que el título propuesto para el ditirambo sobre Jomeini haya sido “La locura de Irán”.

Cuando habían pasado cuatro meses desde el arribo de Jomeini y se había experimentado su fanatismo vesánico que dejó un tendal de miles de muertos, todavía Foucault escribía un artículo ambiguamente admirativo.

“El ayatolá es quien dice hoy que ‘Irán sangre para que la revolución se fortalezca’. Hay un extraño eco que vincula estas dos frases. ¿Acaso el horror de una condena la embriaguez de la otra? (...) Si bien las rebeliones ocurren en la historia, también la eluden en cierto modo. Algunos movimientos son irreductibles: aquellos en los que un solo hombre, un grupo, una minoría o todo un pueblo afirman que ya no van a obedecer y que van a arriesgar la vida ante un poder que consideran injusto. No existe poder alguno que pueda tornar imposible ese tipo de movimiento.”[\[671\]](#)

Aun cuando más tarde trató de desprejarse de esta postura, nunca fue autocrítico y respondía a las objeciones con vaguedades. Es posible formularse una pregunta contrafáctica para el caso de que Foucault hubiese vivido: ¿habría caído en la fascinación de Bin Laden o de Hassan Nasrallah, más cabales que Jomeini, como representantes de la rebelión islámica contra el mundo moderno? No es desacertado pensar que tal vez sí, cuando se observa la posición de algunos antioccidentalistas foucaultianos que celebraron los atentados terroristas de Al Qaeda o callaron ante los ataques de Hezbolá. Sin embargo, los cambios políticos de Foucault desde fines de los setenta, su ruptura con el sesentismo y su posición en la política de Medio Oriente a favor de los israelíes, permiten también suponer lo contrario.

Foucault, que hizo de la lucha contra el poder su principal objetivo, careció de la agudeza suficiente para observar el carácter excepcionalmente opresivo de ciertos regímenes políticos —el fundamentalismo islámico o el sistema penal de la ex Unión Soviética— que él no diferenciaba demasiado de los procedimientos legales de las democracias burguesas. Los campos de concentración del estalinismo, le decía al periodista K. S. Karol en 1976, “se aproximan al viejo aparato penitenciario inventado en el siglo XVIII. La Unión Soviética castiga conforme al método de orden ‘burgués’, quiero decir del orden de hace dos siglos”.[\[672\]](#) Asimismo, al denominar “archipiélagos carcelarios” a las prisiones de las sociedades democráticas establecía una malévola analogía con el siniestro Gulag soviético.[\[673\]](#)

De la socialdemocracia sueca, pensaba: “Descubrí muy pronto que

ciertas formas de libertad tienen los mismos efectos restrictivos que una sociedad represiva”. Esa igualación entre las sociedades despóticas y las liberales lo deslizaba imperceptiblemente a insinuar que las últimas eran las peores.

Fue incapaz de comprender la diferencia sustancial que existe entre los regímenes autoritarios o totalitarios y una democracia —cuando funciona— con su sistema pluralista de partidos y garantías jurídicas porque no valoraba positivamente la existencia del Estado de derecho. Sus maestros de pensamiento, Nietzsche y Heidegger, lo habían acostumbrado al desprecio por la democracia política. Tampoco el rechazo de la filosofía del sujeto era apto para justificar la doctrina de los derechos humanos.

MICROFÍSICA DEL PODER

Luego del fracaso que significó *La arqueología del saber* (1969), texto abstruso que desalentó a los lectores conquistados con *Las palabras y las cosas*, Foucault abandonó los temas específicamente epistemológicos, tomó distancia con el estructuralismo y la lingüística, se acercó más a la ultraizquierda y a Nietzsche y elaboró una problemática del poder más adecuada al clima revolucionario que se vivía en el período posmayo sesenta y ocho.

Los análisis referidos a lo simbólico, al lenguaje y las estructuras significantes fueron sustituidos por las relaciones de fuerza, el desarrollo estratégico, la táctica.

“Creo que aquello sobre lo que debemos reafirmarnos no es el gran modelo de la lengua y de los signos, sino de la guerra y la batalla. (...) La historia no tiene ‘sentido’ lo cual no quiere decir que sea absurda o incoherente, por el contrario, es inteligible y debe poder analizarse hasta los últimos detalles pero según la inteligibilidad de la lucha, de la estrategia y la táctica.”[\[674\]](#)

La lingüística, la semiótica y la semiología, que había elevado antes a ciencias guías, resultaban ahora instrumentos demasiado pacíficos para su nueva concepción guerrera de la vida: “La semiología es una manera de esquivar un carácter violento, sangriento, mortal, llevándolo hasta la forma apaciguadora y platónica del lenguaje y del diálogo”.[\[675\]](#)

El estilo de este período tenía un tono belicoso, muy cercano a la voluntad de poder nietzscheana. El poder era tan omnipotente que se extendía también al campo del conocimiento. Comentando a Nietzsche, escribía que el conocimiento no se trataba de una relación de concordancia con las cosas sino de violencia, dominación y poder.

“Es la lucha, el combate, el resultado del combate y consecuentemente el producto del azar. (...) Entre el instinto y el conocimiento encontramos no una continuidad sino una relación de lucha, dominación, subordinación, compensación, etcétera, de la misma manera vemos que entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer no puede haber una relación de continuidad natural. Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación (...) en el conocimiento no hay nada que se parezca a la felicidad o al amor, hay más bien odio y hostilidad: no hay unificación sino sistema precario de poder.”[\[676\]](#)

La teoría que, junto a la de la muerte del hombre, lo condujo a la cima de la popularidad, la llamada “microfísica del poder”, consistió en captar la presencia de éste en las situaciones más íntimas y cotidianas:

“(...) el descubrimiento de que las cosas más cotidianas —la forma de comer, de alimentarse, las relaciones entre un obrero y su patrón, la forma de amar, el modo en que se reprime la sexualidad, las coacciones familiares, la prohibición del aborto— son políticas.”[\[677\]](#)

La “microfísica del poder” aparecía como un sistema descentralizado que funcionaba según las reglas de una dispersión sutil, no era una entidad exterior a la sociedad misma ni estaba centralizada:

“Por poder no quiero decir ‘el Poder’ como conjunto de instituciones y de aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado dado. Por poder tampoco entiendo un modo de sujeción que por oposición a la violencia tuviera la forma de una regla. Por fin no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercido por un elemento o un grupo sobre otro. El análisis, atendiendo al poder, no debe postular como hechos dados iniciales la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; todas éstas son sólo las formas terminales que toma el poder.”[\[678\]](#)

Las formas iniciales del poder emergían en todos los intersticios y comprendían a todas las acciones y relaciones humanas: “Esta cosa tan enigmática, a la vez visible e invisible, presente y oculta, inmersa en todas partes que se llama poder”.[\[679\]](#) Se trataba, según Foucault, de poderes difusos en la vida cotidiana, ocultos en las distintas

instituciones a las que llamaba “disciplinarias”: cárceles, reformatorios, hospitales, manicomios, asilos, conventos, fábricas, cuarteles, escuelas, familias. Ervin Goffman, que trató los mismos temas con mayor seriedad, advirtió que las prisiones y los asilos no podían ser asimilados a otras organizaciones sociales porque diferían de cualquiera de ellas por ser lugares totalmente cerrados con una población aislada del mundo exterior.[\[680\]](#) La comparación de Foucault, que no establecía diferencias entre la cárcel y el resto de las instituciones de la sociedad moderna — muchas de ellas ofrecían a veces un refugio protector—, no dejaba de ser una metáfora literaria de gran fuerza emocional pero carente de objetividad.

La microfísica del poder le impedía ver la macropolítica y se volvía ciego cuando, según su teoría de la “sospecha”, interpretaba los hechos, las instituciones, la legislación o la conducta de los hombres siempre en sentido contrario a lo que aparecía evidente.

No eran ya el aparato del Estado ni las clases sociales ni las elites políticas ni los ejércitos, ni las iglesias, ni los intereses económicos ni las masas, los protagonistas de la historia, sino pequeños y medianos individuos que actuaban en reducidos ámbitos, “microambientes”: el médico, la enfermera, el psiquiatra, el oficial de policía, el guardiacárcel, el capataz, el profesor, el jefe de oficina, el empleado, “cada uno es titular de un determinado poder y en cierta medida vehicula el poder”. Invertía, de ese modo, la relación clásica de los de arriba dominando a los de abajo; para Foucault eran los de abajo los que dominaban a sus iguales.

“El poder proviene de abajo (...) no hay una oposición binaria y omniabarcadora entre gobernantes y gobernados en la raíz de las relaciones de poder. El poder no es algo que se adquiere, se toma, se comparte (...) el poder es ejercido desde innumerables puntos.”[\[681\]](#)

Incluso el poder absoluto de la dictadura por excelencia, el nacionalsocialismo, se disolvía, en la teoría de Foucault, en una miríada de individuos tan insignificantes como el vecino de al lado que formulaba una denuncia. La culpabilidad por los crímenes cometidos era de todos, cualquiera fuera su grado de responsabilidad, por lo tanto, no era de nadie en particular, ni siquiera de Hitler.

“Ese poder de matar, ese poder de vida y de muerte que atraviesa todo el cuerpo social

de la sociedad nazi, se manifiesta, en principio, porque no se otorga simplemente al Estado sino a toda una serie de individuos, a una cantidad considerable de gente. (...) En última instancia en el Estado nazi todo el mundo tiene derecho de vida y de muerte sobre su vecino, aunque sólo sea por la actitud de denuncia, que permite efectivamente suprimir o hacer suprimir a quien tenemos al lado.”[\[682\]](#)

Mediante un lenguaje sofisticado y argumentos bizarros, Foucault hacía pasar un lugar común de la sabiduría popular por un sorprendente descubrimiento: nadie ignora que para entrar en cualquier institución hay que empezar por lidiar con el portero, pero Foucault no se pregunta quién le paga al portero, quién le da las órdenes, quiénes dirigen este organismo.

Esta teoría del micropoder desautorizaba a cualquier otra concepción del poder, tanto la liberal como la paretiana, la weberiana como la marxista. El desencuentro era inevitable porque la idea foucaultiana del poder no arraigaba ni en el individuo libre y responsable ni en las clases sociales y desconocía las interrelaciones entre lo económico, lo social y lo político:

“Puede verse que en algunos países occidentales el poder político es ejercido por individuos y clases sociales que no detentan en absoluto el poder económico. Las relaciones de poder son sutiles, múltiples y se dan en distintos niveles.”[\[683\]](#)

Hay algo de cierto en la acusación de Foucault: existe en todas las relaciones humanas una dosis difusa de poder, pero este poder es sólo delegado o simbólico, aun cuando muchas veces pase por la arbitrariedad de un empleado o funcionario de poco rango.

Reconocer esta situación no implica desconocer el peso del poder central del Estado, de las instituciones políticas y económicas. Admitir que las dictaduras no pueden funcionar sin el apoyo de innumerables ciudadanos comunes —la banalidad del mal de Hannah Arendt— no significa reducir todo el poder a esa masa anónima. Foucault nunca explicó cómo esos “innumerables puntos”, esas intrincadas redes, podían conectarse, ajustarse recíprocamente y formar una sociedad, un orden social. Tampoco explicó en sus obras cómo funcionaban realmente esos focos de poder, esas “instituciones de secuestro”. La mayor parte de sus páginas sobre cárceles, hospitales o manicomios estaban dedicadas a transcribir aburridos textos de proyectos, manuales, planes. Su más

destacado descubrimiento: el “régimen panóptico” —arquitectura carcelaria que permitía la vigilancia total de los presos—, ideado por Jeremy Bentham, era sólo una utopía capitalista tan irrealizable como las de su contrapartida socialista. Describir la sociedad burguesa del siglo dieciocho de acuerdo con el *Panóptico: memoria sobre un nuevo principio para construir casas de inspección y de fuerza* (1792) de Bentham —un proyecto nunca llevado a la práctica— era como estudiar la organización política y social de la Atenas clásica con citas de *La República* de Platón. La inutilidad de ese tipo de interpretaciones fue la consecuencia lógica de la teoría del texto sin contexto.

La hipóstasis de ese “microfascismo” de la vida cotidiana impidió a Foucault analizar los fascismos propiamente dichos, las dictaduras, los autoritarismos, los totalitarismos, que no diferenciaba de las democracias porque en éstas, según él, el disciplinamiento estaba oculto. Esta falta de distinción entre sistemas políticos antagónicos, entre el Estado de derecho y la dictadura y el desconocimiento de la enorme distancia entre la vigencia o no de garantías jurídicas y derechos civiles, lo llevaron a juzgar al nacionalsocialismo como un descendiente de la Ilustración: “Después de todo el nazismo es, en efecto, el desarrollo hasta el paroxismo de los nuevos mecanismos de poder que se habían establecido a partir del siglo XVIII”.[\[684\]](#)

En 1978 afirmaba que “se sentía fraternalmente cerca de la Escuela de Francfort”, le atraía de Adorno y Horkheimer su obra menos acertada, *Dialéctica del Iluminismo*. Pero aun en este caso, había una diferencia: los francfortianos se reivindicaban herederos legítimos de la Ilustración y denunciaban sus traiciones, en tanto Foucault la pensaba como intrínsecamente perversa.

Foucault sostenía: “La Ilustración que descubrió la libertad también inventó las disciplinas”,[\[685\]](#) frase con la que hubieran estado de acuerdo tanto Marx como Adorno. Sólo que para éstos la oración merecía invertir los términos: si la Ilustración inventó las disciplinas, también descubrió la libertad. Para Marx y los francfortianos se trataba de una contradicción dialéctica donde los dos factores interactuaban entre sí. Foucault sólo veía un antagonismo maniqueo y hacía hincapié en el aspecto negativo de la Ilustración.

No tenía en cuenta cómo la modernidad mejoró las condiciones de existencia de los individuos, suprimió muchos sufrimientos, expandió el

conocimiento y ofreció oportunidades a un número creciente de individuos —los trabajadores, las mujeres y las minorías— de gozar de libertad y elegir un estilo de vida propia. Como bien señalaba Habermas, la explicación de Foucault sobre el poder en la modernidad “prescinde de todos los aspectos en que (...) representa también una ganancia de libertad y de expresión”.[\[686\]](#)

Richard Rorty, de acuerdo con Foucault en que las sociedades democráticas han impuesto a sus miembros formas de coacción que las sociedades premodernas no habían ni soñado, le reprochaba, en cambio, la insensibilidad ante la disminución del dolor que indudablemente era un aporte de la modernidad.

“No está dispuesto, sin embargo, a admitir que esas coacciones se compensen con una disminución del dolor, tal como Nietzsche no está dispuesto a admitir que el resentimiento de la ‘moralidad del esclavo’ se compense con una disminución semejante.”[\[687\]](#)

Foucault no veía detrás de las nuevas libertades sino nuevas y ocultas formas de opresión y, en todo intento de reformas, complicidad con los “discursos del poder”. También manifestaba su escepticismo hacia la posibilidad de cambio en las instituciones dedicadas a la enseñanza o el estudio. En un diálogo con estudiantes les decía:

“Si ustedes quieren que en el mismo lugar de la institución oficial otra institución pueda cumplir con las mismas funciones mejor y de otro modo, ustedes ya están atrapados por la institución dominante.”[\[688\]](#)

Una vez más se evidenciaba la argumentación ultraizquierdista: no valía la pena molestarse en reformar nada, porque el sistema reabsorbería el cambio y lo usaría a su favor, y como, por otra parte, las instituciones de enseñanza eran equiparadas con las cárceles, cabía suponer que Foucault encontraba la misma solución para unas y otras: abolirlas.

Puesto que el poder era omnipotente y omnisciente, aunque alguna vez dijera todo lo contrario,[\[689\]](#) y no tenía otra finalidad que conseguir más poder, nada podía hacerse para limitar su alcance. La lucha de los reformadores ilustrados, liberales, libertarios, democráticos o socialistas estaba, por lo tanto, condenada por anticipado al fracaso. A Foucault no

parecía importarle si se encontraba o no alternativa a su cruel versión del poder. Su decepción respecto de la posibilidad de reformas lo acercaba al fin a los conservadores que calificaban de utópico cualquier intento de cambio. No era tampoco un anarquista porque, como bien señalara Michael Walzer,[\[690\]](#) los libertarios creían en el hombre libre y responsable y para Foucault éste no existía, así que sólo le quedaba el nihilismo.

Descartada la teoría marxista de las clases dominantes, no se detenía a determinar quiénes eran los que detentaban el poder, cómo lo habían alcanzado ni de dónde habían surgido, ni cómo se integraban entre sí. El centro del poder permanecía en el misterio y se parecía a las burocracias secretas de las novelas kafkianas.

Era inútil encarar una estrategia global, tanto la reforma social como la revolución —salvo sus fugaces caídas en el maoísmo o en el fundamentalismo iraní— se agotaban en el combate contra los micropoderes. La inexistencia de un centro político y de un objetivo único tornaba imposible cualquier cambio general; entonces sólo les quedaban a los individuos las pequeñas insubordinaciones locales. “Hay una pluralidad de resistencias, cada una de ellas es un caso especial.”[\[691\]](#)

Su interés y su preocupación se volcaron hacia la estrategia de “las pequeñas resistencias”. Fuera de algún motín de presos —una de las pocas acciones que apoyó— nunca especificó cuáles podían ser esas formas de resistencia, y mucho menos cómo sería la sociedad alternativa, no disciplinaria. Una entrevista de 1971 dejaba entrever indicios vagos e irresponsables sobre una sociedad utópicamente lúdica: “Es posible que el perfil aproximado de una sociedad futura sea proporcionado por las recientes experiencias con drogas, sexo, comunas”.[\[692\]](#) Eso fue todo, sobre la organización social y el modo de producción de esa sociedad mantuvo un estricto silencio.

No tenía optimismo acerca de la posibilidad de una sociedad distinta; consideraba que cualquier intento de cambio estaba ya integrado en aquello que se quería modificar. “Creo que imaginar otro sistema todavía forma parte del sistema de la actualidad”. Parecería que la libertad para Foucault se daba únicamente en el momento fugaz de la subversión, de la protesta, de la desobediencia, pero que el triunfo de los rebelados llevaría a otra forma de opresión, entonces no había libertad para hacer

algo, sino tan sólo para estar contra algo. Como señalara Alessandro Pizzorno,[\[693\]](#) Foucault no deseaba terminar sus historias; cuando debía definir cuál era el sentido del poder y de la libertad, evadía el presente y recurría al análisis social del pasado.

Consciente de esa falencia, trató de adelantarse a sus críticos alegando: “(...) estoy convencido de que la única respuesta es política. Dejémosla, por hoy, en suspenso. Quizá sea preciso volver a ella pronto y en otra forma”.[\[694\]](#) Pero no volvería a plantearse el problema. Así Foucault eludía dar respuestas o se negaba a esbozar cualquier proyecto o plan. La lucha contra el poder, la política antidisciplinaria, se agotaba en meros gestos simbólicos, en retórica, o enmascaraba su pensamiento en las palabras o en acciones provocativas o testimoniales como el mayo del sesenta y ocho que no había cumplido un objetivo político concreto ni había tenido ninguna eficacia transformadora.

LAS PARADOJAS DEL RELATIVISMO

La sociedad disciplinaria no se limitaba a las instituciones, se extendía igualmente a las “disciplinas” académicas, en especial a las ciencias humanas. A la psicología clínica, la sociología, la pedagogía, la politología, la criminología, la antropología cultural, Foucault las llamaba el poder-saber por considerarlas eficaces colaboradoras de la técnica del poder y aun capaces de reemplazar al Estado en su función de disciplinar a la sociedad. Tampoco eludían el poder aquellas ciencias marginales como el psicoanálisis —“red teórico-comercial”— o el marxismo, un “aparato político”.[\[695\]](#)

“(...) este subpoder (...) provocó al establecerse y entrar en funcionamiento, el nacimiento de una serie de saberes —saber del individuo, de la normalización del saber correctivo— que se multiplicaron en estas instituciones del subpoder haciendo que surgieran las llamadas ciencias humanas y el hombre como objeto de la ciencia.”[\[696\]](#)

Una empresa megalómana propuesta por Foucault era sustituir estas ciencias vinculadas al poder por nuevas ciencias o “anticiencias”, como las nombraba. Éstas eran la “arqueología” o la “genealogía” del saber, modelos teóricos puestos en práctica sólo por él, y cuyo objetivo estaba

en desenmascarar la tarea de dominio que prestaban las otras ciencias. Si todo saber era poder, los propios intelectuales, “forman parte de ese sistema de poder”.[\[697\]](#)

“El ejercicio del poder crea perpetuamente saber e inversamente el saber conlleva efectos de poder. El mandarinato universitario no es más que la forma más visible, la más esclerosada y la menos peligrosa de esta evidencia.”[\[698\]](#)

Pero entonces, ¿cómo se librarían los propios saberes foucaultianos para estar afuera de toda dominación? Mientras no surgieran las nuevas “realidades políticas” a las que vagamente aludía, no sabremos por medio de cuál artilugio Foucault creía factible denunciar libremente la disciplina omnipresente desde las mismas instituciones disciplinarias que atacaba: las universidades francesa, estadounidense, sueca y nordafricana por las cuales había circulado durante toda su vida.

Según Foucault el poder estaba en todas partes, por lo tanto, no estaba en ninguna; si el poder se posesionaba aun de quienes creían estar en contra de él, toda oposición era inútil. Esta omnipresencia del poder caía en el relativismo y era prisionera del dilema de todo relativismo: si el saber es poder o, como Foucault decía, poder-saber, si el conocimiento, la razón misma, eran instrumentos de la voluntad de poder, entonces al saber de quien esto pensaba se le podía aplicar la misma regla.

Sin una razón universal como fundamento del saber, toda aseveración carecía de garantía. Si todos estaban inficionados del poder y aun sin proponérselo eran sus voceros, ¿dónde hallar las zonas liberadas desde las cuales atacar al poder? ¿Cómo sabía Foucault que su prédica no estaba también invisiblemente dominada por el poder?

La teoría foucaultiana ofrecía todavía otro inconveniente: si el poder aparecía en todas las relaciones humanas, había por lo menos algo en común entre los hombres: la voluntad de poder. Foucault caía, de ese modo, como su maestro Nietzsche, en una concepción determinista y monocausal que revivía la “naturaleza humana” que había creído destruir.

EL ÚLTIMO FOUCAULT

Como Nietzsche, Deleuze, Derrida y Lacan, Foucault reivindicaba, en última instancia, la retórica, en tanto ésta expresaba la voluntad de poder —ganar una discusión— sobre la empresa imposible de la búsqueda filosófica de la verdad.

“En el fondo hay una gran oposición entre el retórico y el filósofo. El desprecio que el filósofo, el hombre de la verdad y el saber, siempre tuvo por quien no pasaba de ser un orador. El retórico es el hombre del discurso, de la opinión, aquel que procura efectos, conseguir la victoria. Esta ruptura entre filosofía y retórica me parece más característica del tiempo de Platón. Se trataría de reintroducir la retórica, el orador, la lucha del discurso en el campo del análisis, no para hacer como los lingüistas un análisis sistemático de los procedimientos retóricos, sino para estudiar el discurso, aun el discurso de la verdad, como procedimientos retóricos, manera de vencer, de producir acontecimientos, decisiones, victorias, para retorizar la filosofía.”[\[699\]](#)

El predominio de la retórica sobre la verdad llevó a Foucault a la reivindicación de los sofistas griegos, al fin ellos también relativistas. Su primera clase en el Collège de France versó sobre los sofistas; en el curso de Río de Janeiro volvió sobre el mismo tema.

“Creo que son muy importantes porque en ellos hay una prédica y una teoría del discurso que son esencialmente estratégicas; establecemos discursos y discutimos no para llegar a la verdad sino para vencerla. Es un juego: ¿quién perderá? ¿quién ganará? Por eso me parece muy importante la lucha entre Sócrates y los sofistas. Para Sócrates no vale la pena hablar si no es para decir la verdad. Para los sofistas hablar, discutir y procurar conseguir la victoria a cualquier precio, valiéndose hasta de las astucias más groseras, es importante porque para ellos la práctica del discurso no está disociada del ejercicio del poder. Hablar es ejercer un poder, es arriesgar su poder, arriesgar, conseguirlo o perderlo todo.”[\[700\]](#)

Particularmente en Diógenes creyó encontrar su alter ego: un filósofo escandaloso, sarcástico y radicalmente negativo hacia todas las instituciones. También en su interés por Sócrates y los estoicos, Séneca, Marco Aurelio, Epicteto y Plutarco recuperaba el concepto de la voluntad individual y rescataba, por lo tanto, al sujeto, alejándose aun más de su pensamiento temprano.

En sus últimos años, desde fines del setenta y durante la década del ochenta, modificó algunos de sus puntos de vista, dejó a un lado el posestructuralismo y su pensamiento entró en un nuevo ciclo, el de la “tecnología del yo”, una ética de la preocupación por sí mismo, por la autorrealización en un estilo estético de vida —una vez más Nietzsche—

y desinteresado de valores universales.

Recuperaba así la noción de sujeto que utilizó en el curso del Collège de France de 1982 y en sus libros *La hermenéutica del sujeto* (1982) y los dos últimos volúmenes de la *Historia de la sexualidad* donde hablaba de autoafirmación o autodomínio o de introspección.

No se trataba, sin embargo, de volver al *cogito* cartesiano y a la filosofía de la conciencia, de las que antes había abominado, sino de un retorno a las prácticas de subjetivación de los clásicos romanos de los siglos I y II. El hecho tuvo consecuencias entre sus seguidores que después de su muerte, según Paul Veyne, reivindicaban el estoicismo.

Este cambio en el plano filosófico fue acompañado de cambios en el estilo: abandonó, en parte, la jerga hermética esotérica y la terminología posestructuralista —dejó a un lado el término “discurso” reemplazándolo por el de “saber”— y su prosa se hizo algo más clara y simple: un “estilo apaciguado”, decía Maurice Blanchot.

Hubo también un vuelco en la orientación de su filosofía: de la voluntad de poder pasaba a la voluntad de verdad, de la política a la ética, de la violencia revolucionaria a la gobernabilidad, del discurso del disenso a la práctica del consenso, del extremismo ultraizquierdista de los sesenta a la moderación, de Sade y Bataille a los moralistas clásicos grecolatinos, de los dionisiacos a los estoicos, del neorromanticismo al neoclasicismo, de la supresión del sujeto a la búsqueda de sí mismo.

Otras fueron sus preocupaciones temáticas; no recurría ya a asuntos extrafilosóficos, la locura, la enfermedad, el crimen, la sexualidad. El interés por la filosofía antigua, por los clásicos grecolatinos, lo restituyeron, en cierto modo, a un tipo de disciplina académica, que lo privó de la repercusión que habían suscitado sus primeras obras. Sin embargo, lo criticable de éstas no estaba en esa mezcla de historia, sociología, antropología y filosofía —todo lo contrario, en ese sentido evolucionan las ciencias humanas— sino en su aplicación desacertada de esa relación interdisciplinar.

Al mismo tiempo rectificaba su orientación política: dejaba el izquierdismo y el nihilismo y se acercaba a posiciones centristas y liberales —su “etapa norteamericana”— originadas, por una parte, en la influencia de sus viajes a Estados Unidos y, por otra, en la decadencia del *gauchisme* parisino posmayo y el ocaso de la utopía revolucionaria.

En realidad, su etapa ultraizquierdista había sido casi forzada; como

director del departamento de filosofía de la Universidad de Vincennes, refugio de la agitación sesentiochentista, nunca se sintió cómodo (algunos estudiantes le gritaban “tecnócrata gaullista”); daba, por consiguiente, sus clases con miedo y confesaba a algún amigo: “Estoy harto de estar rodeado de gente medio loca”. No bien pudo, cambió ese hervidero por el más apacible y elegante Collège de France.

Las causas de su breve pero exaltado ultraizquierdismo son oscuras y variadas. Didier Eribon sugiere que fue arrastrado por su amante Daniel Defert, un activo militante maoísta, pero no debe descartarse tampoco su esnobismo y sentido de la oportunidad que lo instaba a seguir la corriente.

La primera señal de su alejamiento del izquierdismo la dio en 1977 con el comentario elogioso al panfleto *Los maestros del pensamiento* de André Glucksmann; sostuvo allí que los crímenes de Stalin cometidos en nombre de la revolución ponían en tela de juicio el mismo ideal y terminaba con una duda: “¿Puede, debe, empezar otra vez? Si está incompleta, ¿hay que terminarla? Si ha terminado, ¿qué historia nueva empieza ahora? ¿Qué hacer entonces para hacer la Revolución o para evitarla?”.[\[701\]](#)

En parte, esta transformación se originó en el aire nuevo que le trajo el vínculo con la universidad estadounidense, el contacto con académicos anglosajones, con una distinta tradición filosófica y también la influencia que él mismo ejerció en alguno de ellos como el filósofo ultraliberal Robert Nozick. Tampoco debe desdeñarse su fascinación por la libertad de costumbres de Nueva York y San Francisco. En tanto el ala radicalizada de los universitarios estadounidenses encontraba en Foucault nuevos argumentos para atacar a la democracia liberal, sus adeptos liberales trataban de despojarlo del nietzscheanismo y, en el caso de Richard Rorty, acercarlo al pragmatismo.[\[702\]](#)

Para esa época Foucault pensaba a Adam Smith como un “crítico de la razón estatal” y recomendaba a los estudiantes que leyeran a los economistas liberales Ludwig von Mises y Frederick Hayek.[\[703\]](#) Consecuente con estas ideas, el seminario de 1979-1980 en el Collège de France versó sobre el pensamiento liberal inglés y escocés del siglo diecinueve.

Si ya en 1976 en *La voluntad de saber* se había animado a tratar con sorna a dos de sus ídolos juveniles —Sade y Bataille—, hacia el final de

su vida se desprendió incluso de quien había sido su principal mentor, Nietzsche. En una entrevista con Gerard Raulet en 1983 admitió sus cambios e hizo la autocrítica a su anterior tendencia nietzscheana y su predisposición a ver el presente como crisis, ruptura y surgimiento de un nuevo mundo. Haría falta, decía, tener una conciencia del tiempo más modesta y más circunspecta, habría que mirar nuestro presente como “un tiempo que no es jamás totalmente como ningún otro”.[\[704\]](#)

Todavía en 1983 escribía:

“Ésta es la ironía de estos esfuerzos que uno hace para alterar su modo de mirar, para transformar el horizonte de lo que uno sabe y tratar de divagar un poco. (...) ¿Conducen verdaderamente estos esfuerzos a un modo diferente de pensar?”[\[705\]](#)

La pregunta quedó sin respuesta, nunca sabremos adónde lo hubieran conducido estas innovaciones interrumpidas por su prematura muerte. Sin embargo, algunos indicios de sus textos póstumos, tan distantes del posestructuralismo, del nietzscheanismo y del pensamiento sesentiochentista permiten suponer que, si hubiera vivido, no habría sido un foucaultiano.

9. OTRAS VOCES

El lector de las páginas que anteceden se ha interrogado seguramente sobre la alternativa —posible y opuesta— a las corrientes irracionalistas aquí criticadas o preguntado, en todo caso, cuál es la posición del autor. Aunque implícitas, las opciones están presentes, en cierto modo, en las mismas críticas a las ideas expuestas y en las argumentaciones utilizadas para rebatirlas. Es verdad que sólo se menciona en raras ocasiones a aquellos filósofos que mejor expresan mi manera de pensar. Parecería que la crítica se encontrara con un vacío donde ningún sistema sustituiría a los que han sido negados, acaso porque se sabe, desde Dante, que es más fácil mostrar el mal que el bien. El sucesivo abandono de teorías filosóficas o la decepción frente a ideas políticas no conduce, sin embargo, al escepticismo; para quien sabe extraer lecciones de los errores y los fracasos, éstos alientan, por el contrario, nuevas expectativas de aproximación a la verdad. La divisa de mi derrotero intelectual es la conclusión de Montaigne: “No sé qué soy, pero sé de qué huyo”.[\[706\]](#)

La actual crisis histórica del mundo moderno y de las ideas que lo encarnaron no señala su fin sino una época de transición, donde es arriesgado mostrar soluciones seguras o caminos que impliquen una salida. No es extraño, por lo tanto, que no aparezcan en el presente — como los ha habido en el pasado— guías espirituales, maestros de pensamiento o mentores intelectuales, ya que tampoco se avizoran sujetos históricos a los que representar.

Si acentuamos antes que la defensa de la razón la crítica al irracionalismo, no es sólo por el predominio que éste ha tenido en nuestro tiempo, sino también por el valor explicativo de los contrarios: “Toda determinación es negación”, decía Spinoza.

El irracionalismo, paradójicamente, es dependiente de aquello que niega, ya que no hubiera existido sin el proceso histórico que dio origen a la racionalidad moderna. Desde los clásicos de la Antigüedad, el “logos”

griego, la “ratio” latina, el tomismo aristotélico medieval hasta la “pura intelección” cartesiana, el empirismo inglés, la razón crítica kantiana o la “*vernunft*” hegeliana, la filosofía afirmaba que el conocimiento se sustentaba en el pensamiento racional. Si bien existieron formas de irracionalismo en el mundo premoderno —los ritos tribales primitivos, los cultos dionisiacos, las “sabidurías” orientales, la mística, algunas sectas heréticas, los gnósticos— éstas no eran filosofías sino creencias religiosas o mágicas, a veces tan sólo actitudes. El irracionalismo, en cuanto tendencia filosófica definida, ha sido un producto de la modernidad. La historia del conocimiento avanza por oposiciones, una tendencia provoca irresistiblemente la contraria: el racionalismo moderno —una razón que se volvió consciente de sí misma— engendró su contrario, el irracionalismo. La crítica es igualmente una categoría de la racionalidad moderna, incluida la crítica de la propia razón, que encararon no sólo los irracionalistas, sino también Kant, un filósofo representativo de la Ilustración. La ventaja de la racionalidad —y de sus fundamentos, la ciencia y la democracia— es su capacidad de autocorregirse, por no estar sujeta a ninguna autoridad ni revelación ni dogma indiscutible y definitivo.

La dicotomía racionalismo-irracionalismo no es un dualismo maniqueo, las oposiciones no siempre se presentan en estado puro; los límites a veces son imprecisos, con frecuencia se entremezclan, se influyen recíprocamente, en una y otra posición se deslizan rasgos de la contraria y no faltaron filósofos —Emil Lask fue un ejemplo— que pretendieron haber logrado una síntesis entre racionalismo e irracionalismo. Otros, como Henri Bergson, reservaron a la razón una modesta parte en su sistema, en tanto que la intuición, el sentimiento y el impulso vital ocupaban un lugar preferencial.

La sabiduría popular apelará a la simplificación del hombre como ser racional y emocional, pero el problema no está allí, sino en la prevalencia y la importancia que se le conceda a cada una de esas esferas. La solución ideal de las partes iguales nunca se da ni en el mundo natural ni el de la cultura. Quedan entonces las incógnitas: ¿qué proporciones de una y de otra deberían integrar esa mezcla?, ¿cuál de las dos aptitudes es determinante o dominante?, ¿cuál es preciso cultivar e incentivar, teniendo en cuenta que ambas son proclives a la lucha y no a la solidaridad? Aunque la emoción prevalezca en buena parte de los

individuos, debe reconocerse que, no obstante, la razón es el atributo específico del hombre.

Los términos irracionalista y racionalista no mencionan tendencias únicas, homogéneas; en realidad, existen formas de irracionalismos, también de racionalismos, distintas y aun opuestas entre sí. Rudolf Otto —*Lo santo* (1917)—, para mostrar que se utilizaba el término irracionalismo en un sentido tan vago que abarcaba las realidades más heterogéneas, confeccionó una larga lista de sus diversos significados: lo contingente, la pura realidad, el conocimiento *a priori*, la voluntad, el instinto, el inconsciente, el éxtasis místico, la intuición, la inspiración, la visión profética, las fuerzas ocultas, la búsqueda de lo nuevo en el arte y la literatura.

La distinción entre diversas formas del irracionalismo tiene su símil en el racionalismo, como lo prueban los variados adjetivos que suelen acompañar a la voz razón: pura, práctica, objetiva, subjetiva, ilustrada, crítica, vital, histórica, dialéctica, analítica, instrumental.

Optar por la razón no significa el regreso al rígido racionalismo clásico basado en principios inmutables y eternos, impensable después del criticismo kantiano, ni al ingenuo evolucionismo lineal, camino imposible después de los inesperados giros que tomara la historia. Una racionalidad crítica conoce y comprende lo irracional, sabe que la razón es apenas una frágil isla en un turbulento océano de irracionalidad. Aun los hombres que creen en la razón actúan y piensan, con frecuencia, irracionalmente. Pero lejos de idealizar, a la manera romántica, ese lado oscuro de lo humano o de creer que lo irracional es la instancia última e insuperable, confían en una comprensión racional de la irracionalidad que permita enfrentarla como un peligro que alienta la violencia y los actos más perversos.

La superación de las unilateralidades del racionalismo no consiste en abdicar ante el irracionalismo, sino en corregir sus propios errores, en realizar sus promesas incumplidas, sometándose a una crítica que solo puede ejercerse desde sus mismos principios.

La razón crítica conoce sus limitaciones y evita caer en la utopía “racionalista” y sus ilusiones de poder lograrlo todo, pero, a la vez, advierte al hombre que nada, sino quimeras, debe esperar fuera de los márgenes de la racionalidad.

La libertad de pensar —decía Kant— es el “sometimiento de la razón

a ninguna otra ley sino la que ella se da a sí misma”, lo contrario es doblegarse al yugo de las leyes que le da algún otro y que la lleva al delirio, a la superstición y al escepticismo.[\[707\]](#)

Ciertas ideologías radicalizadas descalifican el concepto de razón universal y autónoma del racionalismo porque lo juzgan colonialista, etnocéntrico y xenofóbico, en tanto tuvo su origen en la sociedad europea. Alegan además que los principios de libertad y derechos humanos ínsitos a ese racionalismo fueron sólo privilegio de las naciones centrales, de la clase burguesa, del género masculino y de la raza blanca, de ese modo la denostan por clasista, racista y sexista. Pero los valores de la Ilustración, aunque históricamente hayan sido usufructuados por grupos dominantes, no por eso perdieron su validez universal. Así lo han comprendido buena parte de los excluidos de esos valores que, lejos de rechazarlos, han luchado por el derecho a compartirlos.

El irracionalismo cae en el relativismo y el escepticismo cuando ataca a la razón negándole validez universal; niega así la objetividad de la verdad y reduce el pensamiento a pura expresión de deseos, sentimientos, pasiones, instintos o bien a prejuicios, convenciones o intereses meramente sociales, nacionales, raciales o étnicos. Esta posición, como todo relativismo, es autocontradictoria porque, de estar en lo cierto, sus juicios contra la razón estarían determinados también por un punto de vista parcial y limitado y carente, por lo tanto, de validez.

La otra salida sería relativizar el relativismo y resguardar cierta dosis de objetividad para convalidar sus afirmaciones. En este caso, el irracionalismo, contradiciendo sus propios postulados y argumentando racionalmente, debería mostrar que la irracionalidad es lo razonable, con lo cual se ubicaría del lado de su adversario. El irracionalismo devendría una especie de racionalismo negativo, una razón al revés o, usando el término de Husserl, una “mala racionalidad”.[\[708\]](#)

Todo ataque a la objetividad del conocimiento exige siempre un marco objetivo; como señala Thomas Nagel, no es posible el abandono total de la argumentación justificadora de lo que se afirma y esto lleva a buscar fundamentos; luego cualquier negación del razonamiento tendrá que encontrar su propio razonamiento.[\[709\]](#)

Kant rebatía el relativismo alegando que si se desistía de la expectativa de alcanzar un consenso universal, cualquiera fuera el problema a tratar, la elección se limitaba a una cuestión de mero gusto, entonces el conocimiento se reducía a la estética.[\[710\]](#) La estetización del pensamiento fue precisamente la propuesta, como hemos visto, de los románticos, de Schopenhauer, de Nietzsche, del último Heidegger y de los posestructuralistas.

EL REGRESO DE LO REPRIMIDO

El mundo que permitió el desarrollo de las teorías irracionalistas analizadas en las páginas precedentes ha sufrido profundas, complejas e irreversibles transformaciones. Sin embargo, no se está todavía frente a un nuevo paradigma cultural; no hay fechas precisas en el desarrollo actual de la filosofía, sólo aparece un pasaje confuso de transición, pleno de contradicciones. Las corrientes intelectuales se muestran más remisas al cambio que las sociales, políticas y económicas y aun éstas van a la zaga de las científicas y técnicas. No se experimenta todavía en el plano filosófico una modificación tan rápida y radical como la que se vislumbra en la sociedad.

La filosofía llega siempre tarde —decía Hegel— en cuanto pensamiento del mundo; aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha consumado un proceso de formación. “El búho de Minerva recién levanta el vuelo cuando cae la noche”.[\[711\]](#)

La extinción de ideas superadas y el surgimiento de las nuevas son lentos y graduales y hoy sólo se puede hablar de corrientes latentes; temas que hasta hace poco tiempo concitaban el debate están obsoletos; por el contrario, otros que parecían desaparecidos para siempre han resurgido desde una perspectiva distinta y seguramente conviven con un pensamiento subterráneo que aún no asoma a la superficie.

Las llamadas “contraciencias” —la antropología, la lingüística, la semiótica y el psicoanálisis—, que brillaban décadas atrás, se eclipsan y retornan, en cambio, con vacilaciones, la filosofía —incluidas algunas ramas como la ética olvidadas por largo tiempo— y las ciencias sociales junto con la relectura de clásicos relegados como Weber o Simmel. Algunas bestias negras de la era estructuralista —el sujeto, la historia y

el humanismo— reaparecen.

El papel del sujeto desplaza al de la estructura. Aun representantes característicos de la antisubjetividad como Barthes y Foucault volvieron a la reflexión sobre el “sí mismo”, un giro truncado por la muerte prematura de ambos. El final de la parábola estructuralista permite el resurgimiento de filosofías estigmatizadas durante largo tiempo: el pensamiento cartesiano con Emmanuel Faye, el kantismo con John Rawls y el hegelianismo con Robert Brandom.

Tanto en la filosofía como en la sociología y la teoría política, algunos pensadores han reelaborado conceptos denigrados en el pasado inmediato: la noción de democracia sustituye, en Claude Lefort, al de revolución. Alain Touraine —*Crítica de la modernidad* (1992)— propone una filosofía y una sociología de la conciencia y el sujeto concebidos como deseo de libertad, como voluntad de ser un agente social autónomo, figura central de la modernidad y fundamento de la democracia.

Louis Dumont —*Homo hieraquicus* (1966), *Homo aequalis* (1977)— opone a las sociedades holísticas que subordinaban el individuo a la totalidad, la civilización occidental, espacio de la aparición del individuo, que liberado de las tradiciones ancestrales hace posible el ideal del igualitarismo.[\[712\]](#)

Severos críticos del posestructuralismo, Luc Ferry y Alain Renaut señalan asimismo que la subjetividad es imprescindible para la formación del pensamiento democrático.[\[713\]](#)

El filósofo y sociólogo Anthony Giddens plantea que las estructuras no existen con independencia del saber que los agentes individuales poseen sobre su hacer, aunque el fluir de esa acción produzca consecuencias no buscadas por los actores.[\[714\]](#) Las relaciones intersubjetivas juegan un papel preponderante tanto en la microsociología de Ervin Goffman como en la interacción simbólica de George Mead rescatada por Habermas.

El propósito del estructuralismo y del posestructuralismo había sido contrario a la historia y esta versión alcanzó aun a los propios historiadores. Tal la historia sin nombres propios y sin acontecimientos puntuales de los *Annales*. Sin embargo, hacia fines de los años ochenta, cuando el estructuralismo declinaba, los historiadores retornaron al

género biográfico relegado por años a la literatura de kiosco. Emmanuel Le Roy Ladurie y Marc Ferro comenzaron a escribir biografías de estadistas que no prescindían de la psicología de los personajes. Georges Duby y Philippe Ariès emprendieron una monumental *Historia de la vida privada*. Los testimonios, relatos de vida, autobiografías, memorias, diarios íntimos, correspondencia privada, fueron apreciados como documentos insustituibles tanto por historiadores como por sociólogos.

Ese cambio fue advertido por los redactores de los *Annales* en un editorial de 1989: “Hoy la atención hacia el acontecimiento y el resurgir de un cierto historicismo señalan que la intuición inicial está en trance de agotar sus efectos”.[\[715\]](#)

Aun en el seno del estructuralismo hubo conversiones a la historicidad, tal el caso de Elisabeth Roudinesco —ex althusseriana lacaniana—, que escribió la biografía de Lacan y la historia del psicoanálisis francés plenas de anécdotas picantes, de pintura de ambiente y retratos de personajes a la manera tradicional y típica del género de las biografías noveladas. Ella misma confesaba: “Esta historia está hecha contra Lacan para mostrar que era posible reconstruir una historia de Lacan mientras que él había pasado su vida deshistorizándose”.[\[716\]](#) Más que contra Lacan, sus dos obras eran una réplica a toda la concepción antihistoricista y antisubjetiva del estructuralismo, al que enfrentaba con su prosa diáfana ajena a todo hermetismo.

La sociología y la historia social y cultural de la literatura, satanizadas por la crítica estructuralista, volvían con el redescubrimiento de Raymond Williams. La “escritura sin autor” barthesiana cedió su lugar a una cantidad insólita de biografías intelectuales de escritores.

La crítica literaria estructuralista recibió también un duro golpe cuando Tzvetan Todorov rompió con esa corriente y restituyó a la literatura su función comunicativa. A través de Todorov se conoció a Mijail M. Bajtín, adversario de la lingüística sausseriana, del formalismo ruso y del psicoanálisis, al mismo tiempo que reivindicaba el “contenido” y el elemento ético en la obra de arte. Contra la indiferencia de los estructuralistas a los valores extralingüísticos, Bajtín oponía una concepción histórica y social de la literatura, que incluía los principios éticos y el conocimiento de la realidad.

A la vez, en el género de ficción se perfiló un cansancio por la literatura de laboratorio y la experimentación con el lenguaje —dirigida exclusivamente al crítico, al profesor o a otros escritores e indiferente al público— y una tendencia paralela de vuelta a la trama novelesca, al acontecimiento, a los personajes y al lenguaje claro.

En cuanto a la lingüística, en Estados Unidos Noam Chomsky buscó fundamentos para esta ciencia en el racionalismo cartesiano —*La lingüística cartesiana* (1965)—, diferenciándola de la cultivada por los estructuralistas.

Por su parte, Karl-Otto Apel con su ética del discurso (*La transformación de la filosofía*, 1973) y Jürgen Habermas (*Teoría de la acción comunicativa*, 1989), en sentido contrario a la teoría estructuralista del signifiante sin significado, devolvieron a la lengua su carácter de comunicación intersubjetiva. Asimismo, encontraron en el diálogo basado en la argumentación el presupuesto necesario y suficiente de la racionalidad humana y, a la vez, el fundamento de una “comunidad de comunicación” (Apel), de una sociedad democrática y libre. Se trataría, al fin, de un regreso al diálogo socrático estigmatizado por Nietzsche y por Heidegger como el comienzo de la decadencia de la filosofía occidental.

LA ESCUELA ANGLOSAJONA

El lector habrá observado que los capítulos anteriores remiten, casi exclusivamente, a la filosofía francesa y alemana; sin referencias a la tendencia filosófica del neopositivismo, el empirismo lógico o la filosofía analítica, llamada anglosajona porque ha predominado en Gran Bretaña y Estados Unidos, aunque sus focos iniciales estuvieron en la Europa central: Viena, Praga y Varsovia. Esta tradición, lejos de ser única, se diversifica de acuerdo con las épocas y aun en escuelas simultáneas. Es probable que su apariencia de homogeneidad provenga de sus diferencias con la filosofía “continental” —así llamada por los ingleses— la cual, a su vez, sólo aparece unificada si se la mira desde afuera.

Aunque no faltan tampoco entre los filósofos de habla inglesa las jergas iniciáticas y los problemas bizantinos, en general se destacan por el lenguaje preciso y hasta lacónico, algo inconcebible entre los

alemanes y los franceses. La lógica implacable de los anglosajones y, con algunas excepciones, su espíritu democrático evitaron la propensión a los devaneos irracionalistas y las caídas en tentaciones totalitarias.

Sin embargo, tampoco se han librado del todo de los acechos del irracionalismo; siempre hubo entre ellos una corriente de escepticismo frente a la razón que se remonta a David Hume, crítico de la noción de causalidad. Bertrand Russell refería que lo irracional durante los siglos diecinueve y veinte era una secuela natural de Hume.[\[717\]](#) No es casual que este autor haya sido reivindicado por Deleuze. Algunos representantes de la escuela analítica han cuestionado al racionalismo llegando al relativismo perspectivista de Nelson Goodman, al pragmatismo de Richard Rorty o al irracionalismo schopenhaueriano y místico de Wittgenstein.

El empirismo anglosajón cuestionó la tradición clásica grecorromana de la razón heredada por la Ilustración y a sus secuelas modernas del racionalismo: el cartesianismo francés y el idealismo alemán. Esa disyuntiva, muy del siglo diecinueve, ya no es actual: las ciencias duras admiten la necesidad de la teoría más allá de los puros hechos; aun la conjetura —hipótesis— guía a la observación y con frecuencia la precede. Tanto la filosofía como la ciencia, antes que oponer racionalismo y empirismo, los complementan, los asimilan, como ya Locke lo hiciera en su tiempo.

El empirismo lógico del Círculo de Viena, cuyos límites con el dogmatismo cientificista eran imprecisos, desdeñaba toda filosofía, con excepción de la lógica simbólica. Ésta terminó independizándose de la filosofía y dio paso, entre los años cincuenta y sesenta, al llamado “giro lingüístico”: el empirismo lógico se transformó en la filosofía analítica (Estados Unidos) o en la filosofía del análisis del lenguaje (Inglaterra), imponiendo a la lingüística como un método omnisciente de conocimiento.

En algunos aspectos, el empirismo lógico y luego la filosofía analítica coincidieron con el significante sin significado del estructuralismo francés. Las proposiciones de la lógica, según Rudolf Carnap, no se referían a objeto alguno sino sólo a símbolo y no aludía siquiera a la relación entre símbolos y objetos.

Como los estructuralistas y posestructuralistas, el empirismo lógico y la filosofía analítica negaban la realidad del sujeto. Wittgenstein abrió

ese camino, incitado por la lectura juvenil de Schopenhauer. Carnap, por su parte, escribía: “La existencia del yo no es ningún dato objetivo primario”.

El común interés en el lenguaje como fundamento de sus especulaciones justificó un cierto acuerdo entre la filosofía analítica y el posestructuralismo. Foucault creyó encontrar en “la razón analítica contemporánea que vimos nacer con Russell”[\[718\]](#) un aliado potencial contra el humanismo y la filosofía de la conciencia.

Desde el punto de vista del pragmatismo, escuela afín a la filosofía analítica, Richard Rorty trató de sintetizar la filosofía anglosajona con la continental neoheideggeriana y neonietzscheana.

La operación de limpieza —desde la lógica y la lingüística— por los neopositivistas, debe reconocerse, fue beneficiosa ya que obligó a la filosofía a obrar con más precaución y cautela, a desconfiar de las imprecisiones, a sujetarse a las reglas de la lógica, a cuidar la nitidez de sus conceptos, a ser rigurosa y estricta y a conocer bien las teorías de las ciencias llamadas duras para evitar caer en especulaciones reñidas con sus resultados.

Este camino depurado, sin embargo, no debe ser un obstáculo que separe a la filosofía de las ciencias sociales ni arroje a las dos a la tentación de un nuevo cientificismo, pues comparten idéntica preocupación por el destino del hombre.

La filosofía siguió andando despreocupada de su muerte anunciada por los positivistas viejos o nuevos que no hacían, al fin, sino también filosofía, tan dogmática como la que atacaban. El problema no pasaba por sustituir a la filosofía por el mero análisis lógico de la ciencia —como pretendía el positivismo— ni por la fusión puramente ideológica de ambas, como había predicado en su hora el marxismo-leninismo. La filosofía es relativamente autónoma en cuanto se plantea problemas ajenos a los de las ciencias formales y de las naturales y para los que éstas no han encontrado respuesta. No se trata de volver a la oposición de la “filosofía de la vida”, entre ciencias entonces llamadas del espíritu y ciencias de la naturaleza, división basada en el equívoco dualismo entre espíritu y naturaleza. Tampoco es cuestión de negar —como los positivistas en coincidencia con los vitalistas— el carácter de cientificidad a las llamadas humanidades. Aun un pospositivista o positivista moderado como Karl Popper —*Miseria del historicismo* y *La*

sociedad abierta y sus enemigos— reducía la posibilidad de la explicación causal a las ciencias naturales y la negaba a las ciencias humanas,[\[719\]](#) abandonándolas, de ese modo, al irracionalismo.

Las ciencias naturales y las humanidades tienen objetos y métodos distintos, por cierto, pero esto no significa que a las últimas les estén vedadas la objetividad y la universalidad inherentes a toda ciencia. Cuando los neokantianos de Baden —Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert— establecieron la división y la autonomía entre aquellas disciplinas, sólo discernían acerca de sus formas distintas —pero no mutuamente incompatibles— de cientificidad.

Los fundadores de la filosofía moderna eran muy conscientes de la complementariedad entre filosofía y ciencia: Descartes y Leibniz fueron matemáticos y físicos a la vez que filósofos; Kant era todavía un estudioso de la física y las matemáticas. Del mismo modo que los filósofos abrevaban en la ciencia, los grandes científicos encontraban fuente de inspiración en la filosofía: Copérnico en Platón, Kepler en Pitágoras, Einstein en Kant y en Mach.

La filosofía no puede distanciarse de la ciencia porque sus descubrimientos han transformado los fundamentos mismos de la concepción del mundo y de la vida. El prejuicio —compartido a veces por la vieja Escuela de Francfort y cierta izquierda reaccionaria— de que la ciencia está al servicio de la técnica y del desarrollo de las fuerzas productivas, sólo es una parte —y no la principal— de la verdad; desconoce, en cambio, todo lo que la ciencia ha hecho para mejorar y prolongar la vida de los hombres.

Ambas —filosofía y ciencia— se necesitan y se complementan. La filosofía precisa de la ciencia para señalar los límites de su imaginación, y la ciencia de la filosofía como incitante para indagar lo, hasta ahora, insondable. El deseo de los hombres por responder a los problemas de su propia vida, la perplejidad frente al arcano, la curiosidad ante lo desconocido, el asombro por lo misterioso, alimentan la aspiración a un conocimiento abarcador. Aunque los resultados obtenidos hayan sido parciales, merece la pena seguir buscando respuesta a aquellos dilemas, no sólo por ser una necesidad humana insaciable sino porque en el camino se hacen otros descubrimientos y son un incentivo para nuevas investigaciones.

La escuela analítica desdeñó esa capacidad especulativa y subrayó, en

cambio, las limitaciones y los condicionamientos del conocimiento. Mostró así su propia estrechez —aun dejando a un lado al positivismo cerrado del Círculo de Viena— al concentrarse en los aspectos metodológicos; se interesó por saber cómo conocer las cosas más que por cómo son éstas verdaderamente. La filosofía se disolvió en la epistemología; lo que debió ser un instrumento se transformó en un fin en sí, en tanto perdieron vigencia la ontología, la ética, la estética, la axiología y la metafísica. También dejaban de interesar la mayor parte de las actividades humanas porque no era posible reducirlas a cuestiones lingüísticas, negando así a la filosofía la reflexión sobre la sociedad, la política y la historia, que quedó en manos de ideólogos, periodistas, literatos o diletantes, expuesta a la imaginación descontrolada, cuando no a la demagogia y a la manipulación.

El pensamiento demasiado austero, seco, árido, escolástico, bastante tedioso, falto de dramatismo, de la escuela analítica estaba condenado a permanecer en la superficie de la realidad al no ocuparse de los problemas últimos. Sus cultores alegaban no poder hablar de ellos porque eran meras especulaciones, preguntas mal formuladas, seudoproblemas o errores lingüísticos. Russell admitía que una filosofía científica “no ofrece ni trata de ofrecer una solución al problema del destino humano o del destino del universo”.[\[720\]](#) Carnap era más tajante: “En lo tocante a la esencia del universo, a la realidad, a la naturaleza, a la historia, no presentamos ninguna respuesta nueva, pero rechazamos los propios problemas por ser ficticios” (*La unidad de la ciencia*). Wittgenstein ejemplificaba con toda crudeza esta tendencia: “La ética no se puede expresar”,[\[721\]](#) “la solución del problema de la vida está en la desaparición de este problema”.[\[722\]](#) Sus palabras son una muestra emblemática de la validez excluyente de las ciencias empíricas y de las ciencias formales —lógica formal y matemática pura— y el rechazo al pensamiento filosófico:

“La mayor parte de las proposiciones y problemas que han sido escritos sobre materias filosóficas no son falsas sino desprovistas de sentido. Por esa razón no podemos absolutamente responder preguntas de ese género, sino solamente establecer que están desprovistas de sentido.” (4.003)

“El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. (...) en él no hay ningún valor y aunque lo hubiese no tendría ningún valor.” (6.41)[\[723\]](#)

Los únicos interrogantes interesantes para la filosofía analítica serían —ironizaba Richard Rorty—[\[724\]](#) temas al estilo de Alfred Ayer, como el análisis de las oraciones condicionales en subjuntivo. Ese vacío no lo llenaban los ingeniosos, pero demasiado ligeros, ensayos de Bertrand Russell sobre particularidades de la realidad política y social, que no tenían el nivel de sus obras estrictamente epistemológicas o científicas, aun cuando su lectura resultara más provechosa que la de Heidegger. El mismo Russell pensaba que la lucha por el progreso social no podía adecuarse a las exigencias de la lógica pues era una actividad que no debía confundirse con la filosofía.

La insatisfacción que dejaba la filosofía anglosajona ante la falta de respuesta a muchos de los interrogantes del hombre alentó alternativas de tipo irracionalista y hasta esotéricas. Wittgenstein era, una vez más, el ejemplo. Como positivista admitía: “De lo que no se puede hablar hay que callar” (parágrafo 6.54).[\[725\]](#) Pero, al mismo tiempo, afirmaba que en ese silencio reflejaba lo más importante. “Ahí está precisamente lo inexpresable. Ello se muestra a sí mismo; es lo místico”.[\[726\]](#) Lector de San Agustín, Kierkegaard, William Blake, Schopenhauer, Dostoievski, Heidegger, aspirante a monje benedictino y luego devoto del estalinismo, encontraba finalmente en el misticismo la otra cara del positivismo.

El célebre *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) consistía en una serie de aseveraciones breves numeradas como un código secreto, donde, según su poco modesto autor, quedaban “resueltos en todos los puntos esenciales los problemas de una manera decisiva”. Estas proposiciones presentadas como autoevidentes, sin argumentación ni indicación de prueba ni explicaciones que establecieran vínculo alguno entre una y otra, tenían la enigmática simplicidad de un oráculo y debían ser aceptadas con fe dogmática.

Lo latente en el *Tractatus* se hizo evidente en el segundo Wittgenstein: su obra póstuma, *Investigaciones filosóficas* (1953), reducía toda actividad intelectual —la filosofía al igual que la ciencia— a un arbitrario “juego de lenguaje”, negando de ese modo la objetividad del conocimiento.

El positivismo viejo o nuevo no solamente negaba la explicación racional de los hechos históricos y sociales, sino que también rechazaba el fundamento objetivo y universal de los juicios de valor ya que éstos no

eran observables ni verificables, era imposible reducirlos a percepciones empíricas o a formulaciones lógicas. Hubo, de ese modo, situaciones dilemáticas cuando algunos filósofos adscriptos a esta escuela, a la vez que admitían la imprescindible neutralidad en cuestiones éticas y axiológicas, intentaban defender la causa de los derechos humanos.

Un ejemplo emblemático de las téticas conclusiones a que puede llevar el relativismo lo dio Jean François Lyotard cuando sostuvo que no era posible refutar a Robert Faurisson cuando justificaba a los historiadores “revisionistas” que negaban el genocidio de los judíos por el nazismo, pues no se trataba del conocimiento de una realidad histórica sino de diferencia “entre regímenes lingüísticos” y “ya no existe más un tipo de discurso universal que los regule”.[\[727\]](#)

La epistemología de origen positivista de Thomas Kuhn tampoco pudo sustraerse al relativismo (*La estructura de las revoluciones científicas*, 1962). Su concepto de “paradigma” —círculo cerrado en sí mismo— era una nueva forma de la incomunicabilidad, o “inconmensurabilidad”, según el término kuhniano, de las culturas, porque cada paradigma tendría su propio código. El cambio de un paradigma a otro observado como un salto a la revolución científica negaba, al mismo tiempo, la continuidad y el desarrollo progresivo y acumulativo del conocimiento científico. Sin embargo, Einstein no pensaba así, pues sostenía que la teoría de la relatividad no se habría concebido si antes no hubiera existido la física de Newton. Además, ningún paradigma es unánime, pues suelen coexistir varios paradigmas al mismo tiempo.

Más extremo fue Paul Feyerabend —*Contra el método* (1975) y *Adiós a la razón* (1987)— quien, después de haber pasado por el empirismo lógico y por el popperismo, se convirtió en el adalid del relativismo, o mejor aun del nihilismo epistemológico. No había fronteras entre las ciencias, los mitos y las artes. La razón y la objetividad, para él, eran dos mitos de la expansión occidental y de la uniformidad cultural.

Otros relativistas han optado, en cambio, por caminos distintos; lejos de oponerse a la ciencia, pretenden representarla con más derecho que los racionalistas, basándose en la nueva física que según ellos coincidiría con su propio irracionalismo. Pero la física cuántica y la teoría de la incertidumbre de Heisenberg, a la que aluden, se refiere a partículas

subatómicas y es incorrecto extrapolarla al mundo histórico y social. En cuanto a la teoría de la relatividad de Einstein, no hay nada en ella de relativismo, en el sentido filosófico del término, como frecuentemente se cree. Einstein quedó muy asombrado cuando Ortega y Gasset le dijo que coincidía con su propia teoría del perspectivismo.

TODAVÍA LA DIALÉCTICA

El rechazo del humanismo y la historia por parte del neorromanticismo antiilustrado y contramoderno —predominante en los círculos académicos, los ambientes culturales o en los suburbios contraculturales del siglo veinte tardío— se encarnó, filosóficamente, en el dúo Nietzsche-Heidegger. La posición opuesta encontraba su propia tradición histórica en otra pareja también emblemática pero antagónica de aquélla: la de Hegel y Marx, repudiados igualmente por los estructuralistas franceses y por la filosofía anglosajona.

Si se hace un rastreo de las ideas filosóficas, históricas, sociológicas y políticas del último siglo se encontrará que muchas de ellas provienen de Hegel y Marx, aunque con frecuencia hayan sido tergiversadas, trivializadas, a veces negadas, o se haya ignorado —deliberadamente o no — su procedencia.[\[728\]](#) Como todos los clásicos, Hegel y Marx —un Hegel corregido por Marx y un Marx corregido por Hegel—[\[729\]](#) perviven por lecturas renovadas y sobreviven al hegelianismo esclerosado de los académicos y al marxismo anacrónico de las izquierdas. Esos pensadores del siglo diecinueve que tanta incidencia tuvieron en el veinte ya no pueden, por cierto, ser reconocidos en el nuevo milenio sino desde una perspectiva crítica capaz de separar el espíritu de la letra, rescatar lo aún vivo de lo definitivamente muerto, recuperar el venero oculto u olvidado bajo los restos de sistemas obsoletos.

Una leyenda negra ha convertido a Hegel y Marx en padres fundadores de los totalitarismos contemporáneos cuando, en realidad, fueron, junto con Kant y los liberales clásicos ingleses, los primeros en pensar la libertad moderna. Hegel criticó *La República* de Platón y rechazó los sistemas pretotalitarios —el Egipto faraónico, el despotismo oriental, Esparta o el cesarismo romano—[\[730\]](#) y optó por las

democracias, la Atenas clásica, las ciudades italianas del Renacimiento, la monarquía constitucional inglesa, que era su modelo. Fue un admirador de la Revolución francesa aunque no de los jacobinos. Lejos de ser el apologista del absolutismo estatal, concebía al Estado como una abstracción cuya realidad universal residía en los ciudadanos.[\[731\]](#)

Más aún, al referirse al cesarismo romano en *Fenomenología del espíritu*, Hegel denunciaba la manipulación política de las masas y de la juventud por los totalitarismos que apelaban a sus emociones. No es casual entonces que el nacionalsocialismo y el estalinismo, adictos a buscar precursores, hayan desechado sus ideas; un ejemplo sin gloria fue el frustrado intento de Giovanni Gentile de hegelianizar el fascismo.[\[732\]](#)

Marx, avizorando el porvenir de su pensamiento, decía: “Sólo sé que no soy marxista”. Las izquierdas, no sólo las tradicionales, sino aun las posmodernas, se oponen simétricamente al ideario marxiano. En tanto Marx había exaltado la modernidad, la cultura universal y reconocido el papel histórico revolucionario de la burguesía, los posmarxistas son anticapitalistas románticos, antimodernos, nacionalistas y populistas, “progresistas” paradójicamente opuestos al progreso técnico. El crecimiento económico era, para Marx, la condición necesaria, aunque no suficiente, de la distribución justa de la riqueza, por lo que consideraba utópico el socialismo en sociedades atrasadas. Condenaba, de ese modo, anticipadamente, al totalitarismo estalinista disfrazado de marxismo y al populismo tercermundista que ridiculizó bajo el nombre de “socialismo feudal”. El derrumbe del imperio soviético, lejos de desautorizar a Marx, confirmó sus teorías. A despecho también de los marxistas contemporáneos, Marx denunciaba la confusión del socialismo autoritario entre socialización y estatización y daba primacía a la sociedad civil —“el principio realizado del individualismo”— sobre el Estado.

Los grandes pensadores proporcionan los medios para superar sus propios errores. Kant afirmaba la razón pero, a la vez, señalaba la capacidad de ésta para autocriticarse. Ironizando sobre el “alma bella” que desdeñaba toda realidad por considerarla inadecuada al Ideal puro, Hegel se desprendía de su faceta de idealista absoluto. Lejos del evolucionismo ingenuamente optimista que se le atribuyó a la dialéctica,

el filósofo no desconocía los sufrimientos de los individuos en la “carnicería” de la historia que siempre progresaba por el mal lado.

Criticando a los socialismos utópicos, Marx, por su parte, se separaba de su propio mesianismo redentorista. Hegel y Marx eran, a pesar de ellos mismos, realistas desmitificadores de los ideales nebulosos, las metas inalcanzables, los cielos lejanos.

Es lícito, entonces, partir de ambos despojándolos de sus residuos metafísicos —espíritu absoluto o conciencia omnisciente del proletariado— porque no hay sujeto absoluto de la historia sino una multiplicidad de hombres concretos situados históricamente.

Resulta tentador poner fin a la antinomia entre Ilustración y romanticismo, racionalismo e irracionalismo, abusando de la superación dialéctica de los opuestos, desechando lo malo de ambas partes e integrando lo bueno en una armoniosa síntesis. Pero esta solución no es sino un indefinido eclecticismo ya criticado por Marx, al señalar que el motor de la dialéctica era la negatividad, y plantear la eliminación de ésta significaba detener el movimiento dialéctico.

El término “dialéctica” provoca hoy rechazo por las deformaciones del sistema cerrado del Hegel tardío y del materialismo dialéctico del desaparecido marxismo soviético. Sólo será posible apelar a la dialéctica si se acentúa el momento negativo de la contradicción, sin absolutizarlo ni convertirlo en dilema trágico a la manera romántica, pero, a la vez, sin buscar síntesis apresuradas, ni reconciliaciones felices, ni finales de la historia que son o defensas del orden establecido o utopías irrealizables. Los conflictos sólo se superan parcialmente originando otros nuevos y los contendientes no se aniquilan, aunque tampoco lleguen a una conciliación final; una dialéctica abierta es la tensión constante entre los extremos sin que ninguno prevalezca.

La razón dialéctica es rescatable en cuanto pensamiento móvil más allá del idealismo y el realismo, del espiritualismo y el materialismo, del dualismo y el monismo; válida en tanto no se la funde en la subjetividad pura del nominalismo ni en la absoluta objetividad de un proceso suprahistórico, sino en la interacción entre el yo y el mundo, la conciencia y la situación, la libertad y la necesidad. El sujeto, con su acción, crea las condiciones que se vuelven contra el propio artífice, dominándolo como fuerzas extrañas y, a la vez, lo incitan a transformarlas en otras nuevas.

Esa dialéctica sin determinismos ni teleología ni tríadas estereotipadas fue revivida, a comienzos del siglo veinte, por Rodolfo Mondolfo y Antonio Gramsci, herederos ambos de Antonio Labriola; por el joven Lukács y Karl Korsch, luego por la Escuela de Francfort temprana y por Merleau-Ponty, discípulo de Kojève. Ya en la cima y en el declive, Sartre intentó la osada aventura de darle un fundamento filosófico a la interrelación dialéctica entre la conciencia individual y la situación social: “Si queremos que la dialéctica no se convierta en ley divina, en fatalidad metafísica, es necesario que surja del individuo y no de no se sabe qué conjunto supraindividual”.[\[733\]](#)

Es difícil rehabilitar hoy, sin que parezca un melancólico ejercicio de nostalgia, a aquellos aparentemente obsoletos pensadores del siglo veinte temprano —hegelomarxistas, “marxistas occidentales”, austromarxistas, kojevianos, neoweberianos, fenomenólogos, existencialistas sartreanos o merleauPontianos, francfortianos, jovenlukacsianos, o a los grupos de *Arguments*, *Socialisme ou barbarie*, *Partisans Review*— rechazados por la derecha y por la izquierda ortodoxa y, a su vez, ignorados por la nueva izquierda que prefirió a los posestructuralistas.

Aunque nunca constituyeron una corriente definida —se ignoraron o se atacaron mutuamente—, aquellos *outsiders* dispersos por Turín de los años diez, Budapest y Berlín de los veinte, Nueva York de los treinta y París de las décadas del cuarenta y el cincuenta, vistos desde la perspectiva actual y comparados con las bogas intelectuales posteriores, parecen ser, más allá de sus erráticos compromisos políticos y sus oscilantes posiciones filosóficas, los tardíos herederos de la Ilustración; “el último humanista” llamó despectivamente Foucault a Sartre.

Los problemas que aquellos pensadores se habían planteado sin encontrar respuesta o dando soluciones equivocadas siguen siendo actuales aunque olvidados. Es preciso pues mantener con ellos un diálogo tenso y conflictivo y volver a pensar, desde nuevas perspectivas, el fundamento teórico del proceso histórico, la relación ontológica y antropológica entre la razón y la historia y su correlato entre la ética y la política. Ya en 1894, Windelband, un kantiano atraído por la historia, había señalado con lucidez el punto nodal de la cuestión:

“Sería muy de desear pero existen todavía, desgraciadamente, pocos conatos de ello, que

la reflexión lógica hiciese a la gran realidad histórica que el pensamiento histórico mismo le ofrece, el mismo honor que hace a las formas de las investigaciones naturales.”[\[734\]](#)

El papel emancipador que aquellos humanistas otoñales otorgaban a la filosofía los hizo caer, con frecuencia, en las tentaciones del redentorismo utópico. El nexo demasiado directo entre filosofía y política inmediata tuvo nefastas consecuencias en el siglo veinte, porque se intentó deducir especulativamente la política de la filosofía prescindiendo de los datos objetivos de la realidad. No obstante, sigue siendo válido buscar la ligazón entre la filosofía y la historia a condición de mediatizarla por el conocimiento empírico. Aunque haya sido hasta ahora una búsqueda difícil y pareciera inútil insistir en ella, es necesario renovar el intento.

LA ESCUELA DE FRANCFORT

Los francfortianos fueron los primeros preocupados en conseguir una relación interdisciplinaria entre filosofía y sociología que, por el tiempo del exilio en Estados Unidos, fructificaría en la investigación sobre la personalidad autoritaria y la crítica a la industria cultural.

También durante el período inicial intentaban la síntesis de la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel —conservaban de uno la valoración de la individualidad y del otro la historicidad— corrigiéndola con los joven-hegelianos o hegelianos de izquierda y con el joven Marx recién descubierto y leído a través de Lukács y de Korsch. El énfasis que ponían en la conciencia y la dialéctica como interrelación de sujeto y objeto, según Hegel y Marx, era, a la vez, una clara oposición tanto al positivismo en boga como al marxismo cientificista, dogmático, de la Segunda Internacional y del materialismo metafísico de los bolcheviques, más próximo a Engels que a Marx, y a Plejanov o a Kautski que a Engels.

Otros aspectos que predominaron en sus escritos de la posguerra necesitaban en cambio una revisión que, en parte, hizo la segunda generación de la Escuela de Frankfurt: Alfred Schmidt, Clauss Offe y sobre todo Jürgen Habermas.

Así, la categoría de totalitarismo —útil para las interpretaciones del fascismo y el estalinismo— resultaba inadecuada en los análisis de la democracia —aun formal y burguesa—, a la que nunca valoraron y consideraron, adelantándose a Foucault, como una forma “suave” de dominio. Obnubilados por una visión apocalíptica, expresión de una época donde triunfaban los totalitarismos, no repararon en el carácter contradictorio y ambiguo del capitalismo y la democracia ni en la ambivalencia de la tecnología y los medios de comunicación.

Estuvieron a punto de convertirse en posestructuralistas antes de tiempo; el más cercano a esta tendencia fue el Adorno tardío con sus oscuras *Teoría estética* y *Dialéctica negativa*. En esta última obra, basada en conferencias dadas en París en 1961, se desprendió de su hegeldomarxismo y se adelantó en un lustro a las ideas de Althusser: la ausencia del sujeto de la historia, el rechazo de los conceptos dialécticos de “alienación” y “negación de la negación”, el desdén por el humanismo del joven Marx y la exaltación de la teoría como una forma sustitutiva de la praxis. Sin embargo, Adorno no dio el paso hacia el posestructuralismo, acaso —como observaba Habermas— le hubiera parecido una traición a la herencia racional de la teoría crítica.[\[735\]](#)

Más cerca de los posestructuralistas estuvo Walter Benjamin. Atraído por los románticos, había frecuentado en París a los surrealistas y al Colegio de Sociología Sagrada de Bataille, con quien compartía la veta místico-estética, aunque sin llegar a sus delirios. Su amistad con Gershom Scholem lo predispuso al mesianismo religioso y al esoterismo, la mística judía y la Cábala; en tanto Ernst Bloch lo indujo a mezclar esas escatologías con la utopía política. El propio Derrida reconocería las afinidades de su pensamiento con el de Benjamin.[\[736\]](#)

No puede negarse que siempre hubo una leve veta irracionalista en los francfortianos: compartían algunos aspectos con el *Kulturpessimismus* y con los “mandarines alemanes” en su ocaso, como lo revelaba la admiración de Benjamin por Klages o de Horkheimer por Schopenhauer[\[737\]](#) y de los dos por Nietzsche —visible incluso en la propensión al fragmento y al aforismo—, así como la ambigua posición de Adorno frente a Spengler[\[738\]](#) hasta adherir a los rasgos más pesimistas —el impulso de muerte— de Freud.

Ese lado oscuro era, sin embargo, contrastado por el ascendiente temprano de la dialéctica hegeldomarxista que les impidió caer en la

tentación del existencialismo heideggeriano. Exceptuando el juvenil deslumbramiento de Marcuse por Heidegger, Adorno[739] y Benjamin[740] fueron sus duros críticos, desautorizando los intentos de Hannah Arendt por heideggerizar a Benjamin.

Los francfortianos, en sus inicios, como buenos ilustrados, juzgaban positivamente las relaciones de la ciencia con la filosofía; comenzaron a dudar de esa conveniencia ante el fenómeno de la tecnología moderna puesta al servicio de propósitos políticamente perversos, llamado “modernismo reaccionario”. [741] Finalmente se desprendieron de la sociología porque estaba también demasiado apegada al establishment; perdieron, de ese modo, lo más original que tenían: la fusión de filosofía y ciencias humanas.

Un punto de inflexión fue *Dialéctica del Iluminismo* (1947), donde Adorno y Horkheimer acusaban a la Ilustración de haber engendrado, mediante una tortuosa dialéctica, a los sistemas totalitarios del siglo veinte. Aquí ambos autores se equivocaban: el nacionalsocialismo no era el fruto degenerado de la Ilustración sino, por el contrario, la flor del romanticismo antiilustrado. El estalinismo, por su parte, fue la consecuencia de una sociedad atrasada —“semiasiática” según León Trotsky— que no había conocido el Renacimiento ni la Ilustración ni la revolución burguesa, sólo a medias la revolución industrial, y carecía, por lo tanto, de toda tradición democrática.

Marcuse, en cambio, no siguió el camino iniciado por sus colegas en *Dialéctica del Iluminismo*, y en su obra *Razón y revolución* (1954) reivindicó la *Aufklärung* a través de la figura de Hegel, a la que contraponía el pensamiento irracional que derivó en el fascismo.

El auge posterior del neorromanticismo antiilustrado contra el progreso científico técnico mostraba los peligros latentes de *Dialéctica del Iluminismo*, no por casualidad la obra más festejada por los posestructuralistas. Jürgen Habermas intentó retomar, aunque desde una distinta perspectiva, los propósitos iniciales de la Escuela de Francfort, rescatando el perdido lado sociológico. Además oponía a *Dialéctica* su propia idea de “modernidad como proyecto inacabado”. [742]

La recuperación de la herencia de la Ilustración se había ido debilitando en los francfortianos de la primera generación que, en su última etapa, se perdieron por caminos diferentes, pero igualmente sin

salida: Horkheimer, volcado a una cierta confusa religiosidad; Adorno alentando una nostalgia pasatista de la era dorada del viejo liberalismo y una propuesta protorromántica del arte como única redención; Ernst Bloch retornando a la utopía premarxista y Marcuse inmerso en reminiscencias heideggerianas antitecnológicas mezcladas con un optimismo utópico inspirado por la efímera rebelión juvenil de los sesenta.

Esos pasos finales los arrojaron a una suerte de quietismo, atribuible en parte al aislamiento; desilusionados del movimiento obrero, incomprendidos, a excepción de Marcuse, por el movimiento estudiantil y sin una alternativa política que les insuflara aliento para el desarrollo de ideas aptas a los nuevos tiempos. La constante tensión dialéctica en la que habían vivido pareció detenerse, al fin, en ilusorias promesas.

SARTRE

Sartre, figura liminar del siglo veinte, no es fácil de ubicar en la línea del racionalismo cuando, a la vez, perteneció al existencialismo que en algunas de sus expresiones —Kierkegaard o el primer Heidegger— fue representativo del irracionalismo. Tampoco es posible ser indulgente frente a sus graves errores políticos como el apoyo —aunque crítico y en breve etapa— a los totalitarismos posestalinistas[743] y su fluctuación entre el vanguardismo leninista y el espontaneísmo anarquista. Estos desvíos fueron, no obstante, compartidos también por algunos de sus adversarios filosóficos, como Bertrand Russell —con quien se unió en algún momento—, y su último acto político junto a Aron a favor de los vietnamitas escapados de la invasión comunista, episodio que los liberales, tan implacables con Sartre, suelen olvidar.

El existencialismo sartreano tuvo un carácter muy especial; ya mostramos al hablar de Heidegger los endebles lazos que unían a los dos filósofos. Sartre había ido becado a Alemania fascinado por Husserl; de Heidegger tenía por esa época un escaso conocimiento. En carta a Simone de Beauvoir desde Berlín, en 1934, le confesaba que no lo entendía y no había podido pasar de la página cincuenta de *Ser y tiempo*. [744] Curiosamente retomó esa lectura en un ejemplar que le pasó un sacerdote cuando era prisionero en un campo de concentración en la

Francia ocupada.^[745] Es de suponer que el cautiverio no debió ser la circunstancia más adecuada para un análisis demasiado atento de una obra tan densa.

Por otra parte, Sartre admitía que la lectura de ciertos autores significaba, ante todo, un incitante para su propio pensamiento. Seguramente fue un lector omnívoro en sus años juveniles, pero no así cuando estaba en plena efervescencia creadora; dudoso parece entonces que hubiera estudiado con rigor al maestro de Alemania. Lo más probable es que se haya inventado un Heidegger propio para su uso personal y de acuerdo con las ideas que, en ese momento, le preocupaban. De todos modos, algo llamó la atención del joven Sartre. Atraído, a la vez, por la filosofía y la literatura, encontró en *Ser y tiempo* temas sobre la existencia humana, y aun la vida cotidiana, de un dramatismo y un patetismo raros en la filosofía. Reconoció así una jerga ininteligible pero espolvoreada por términos con resonancia emocional —angustia, ansiedad, nada, muerte— que lo hacían atractivo. Sin embargo, Sartre no pudo desprenderse de la tradición francesa ilustrada del humanismo y del racionalismo cartesiano; acaso y por eso mismo estuvo más cerca de Husserl que del romanticismo neogótico de Heidegger.

Entre el existencialismo de Heidegger y el de Sartre hubo diferencias fundamentales. El primer Sartre —que tan bien ejemplificaba el Roquentin de *La náusea*— estaba preocupado por la opresión de la sociedad sobre el individuo. El hombre de mala fe renunciaba a su libertad para hundirse en lo colectivo. Por el contrario, en Heidegger, como hemos visto, el hombre inauténtico era el que se apartaba de su comunidad, la autenticidad residía en identificarse con el pueblo; esta propuesta resultaba claramente opuesta a la de Sartre. La concepción sartreana era individualista; la de Heidegger, colectivista, de ahí su predisposición a aceptar un sistema totalitario.

Sartre debió haber sentido necesidad de dar cuentas, en su etapa marxista, de su cercanía anterior con Heidegger —por equívoca que ésta hubiera sido— pero se limitó en *Crítica de la razón dialéctica*, en nota a pie de página, a señalar que la concepción heideggeriana subordinaba lo humano “a lo otro que el hombre”, y de ahí que, como lo mostraban el nazismo y el estalinismo, la consecuencia era el odio del hombre. Una frase demasiado breve y enigmática para dedicar a un pensador

controvertido y a cuya difusión había contribuido.

Simone de Beauvoir, en cambio, fue más explícita al analizar el culto de la naturaleza contrapuesto a la sociedad urbana como uno de los temas del pensamiento de derecha y lo ejemplificaba con Heidegger.

[746]

Cuando Sartre citaba a Heidegger en *El ser y la nada* se preocupaba por mostrar las diferencias que había entre ellos. Se distanciaba de la concepción heideggeriana de la nada (primera parte, capítulo dos), de la identificación de la contingencia con el sentimiento de culpabilidad (segunda parte, capítulo dos), del ser-con (*mit sein*) concebido como una fusión orgánica y no como intersubjetividad (tercera parte, capítulo dos; cuarta parte, capítulo uno), de la ausencia de sexualidad en el *Dasein* (tercera parte, capítulo tres), del desconocimiento sobre la posibilidad perpetua del para sí de obrar y modificar el en sí (tercera parte, capítulo tres), de las expresiones “auténtico” e “inauténtico” por dudosas y poco sinceras a causa de sus contenidos morales implícitos (cuarta parte, capítulos uno y dos), de la muerte como una posibilidad propia y no como un hecho contingente (cuarta parte, capítulo dos). [747]

El existencialismo de Sartre era de un carácter muy especial, en él no había nada de la religiosidad de Kierkegaard ni de la obsesión por lo sagrado de Heidegger. Difería con este último también en cuanto a la función del lenguaje. El Heidegger tardío reivindicaba el pensar poético sobre la prosa filosófica, en tanto Sartre establecía una división insuperable entre la prosa que usaba las palabras como instrumentos y la poesía que consagraba a la palabra como fin en sí mismo. [748]

Heidegger, que en nombre de la ontología pura menospreciaba las ciencias humanas y desdeñaba la historia, por historicidad entendía sólo la temporalidad. Por el contrario, Sartre, sobre todo en su segunda época, estaba interesado por la sociología y la psicología social e intentó explicar con categorías generales lógicas las contingencias de la historia concreta.

Los antecedentes del existencialismo sartreano deben buscarse más bien en el racionalismo de la filosofía de la conciencia representada por Descartes, en quien reconocía al autor que dio base a la democracia cuando llevó, hasta las últimas consecuencias, la idea de la autonomía personal y comprendió que el único fundamento del ser estaba en la libertad. [749] En 1944 Sartre aceptaba: “Entre nosotros, uno solo ha

actuado profundamente sobre mi espíritu, Descartes. Me ubico en su línea y reivindico esa vieja tradición cartesiana que se ha conservado en Francia”.[\[750\]](#)

Luego vino el descubrimiento de Husserl a través de Raymond Aron. Descartes y Husserl fueron tal vez los únicos pensadores que estudió sistemáticamente, uno en L’École Normale de París, el otro en el curso en Berlín.[\[751\]](#) Sartre definió a *La náusea* como “una experiencia fenomenológica”[\[752\]](#) y a *La edad de la razón* como “una obra husserliana”.[\[753\]](#) De este modo el rizo se rizaba porque la fenomenología partía, al fin, del *cogito* —*Meditaciones cartesianas*— y, a su vez, Husserl era la antítesis del existencialismo de Heidegger, su discípulo renegado.

Suele ubicarse a la fenomenología husserliana entre las corrientes irracionalistas, por las desviaciones de algunos de sus continuadores como Max Scheler y Heidegger. Sin embargo, Husserl quiso hacer de su filosofía “una ciencia estricta” —aunque en una dimensión distinta a la de las ciencias naturales— y combatió las “filosofías de la vida” al estilo heideggeriano. El último Husserl, el de *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1935) —conferencia pronunciada en pleno apogeo del nacionalsocialismo— defendió la intersubjetividad que configura la “humanidad universal”.

A las figuras de Descartes y Husserl se sumaba en Sartre la influencia indirecta de Hegel, que conoció a través de Merleau-Ponty, y de los apuntes de los cursos de Kojève. El hegelianismo le permitió a Sartre agregar la historicidad ausente en Descartes, superar ciertas rigideces de la fenomenología y eludir el ontologismo heideggeriano. El principio fundamental del existencialismo sartreano coincide textualmente con una frase de Hegel: “El hombre no es otra cosa que lo que hace”.[\[754\]](#)

En *El ser y la nada* la conciencia humana —motor de la dialéctica— se desarrollaba impulsada por su carencia y la búsqueda de la plenitud y la totalidad, sólo que en Sartre —a diferencia de Hegel— el deseo quedaba insatisfecho. En *Crítica de la razón dialéctica* se acercó más a Hegel y creyó encontrar la síntesis en la Revolución, pero significativamente la obra quedó inconclusa, sin llegar a la solución.

La impronta hegeliana emerge también en el ámbito literario; los personajes de sus piezas teatrales y novelas ejemplificaban las figuras de

la *Fenomenología del espíritu*, una transposición de las relaciones entre el amo y el esclavo.[755]

“Descartes corregido por Hegel” definió Wilfred Desan a Sartre.[756] Este nexo no es tan extravagante como pareciera si se recuerda que Hegel había proclamado a Descartes “un héroe del pensamiento”. [757] Si además se vincula la dialéctica hegeliana con Marx —y se considera que el propósito de Sartre fue completar la falta de subjetividad del marxismo con el existencialismo y la falta de historicidad de éste con aquél— llegamos a la fórmula del existencialismo sartreano: una combinación explosiva entre el cartesianismo, Hegel y Marx.

El paso del tiempo ha impuesto una revisión de Sartre; los críticos de su época —con excepción de Merleau-Ponty, Aron, Claude Lefort y la propia Simone de Beauvoir— [758] no estuvieron a su altura. En la polémica entre Albert Camus y Sartre, [759] el primero estaba en lo correcto al oponerse a la Unión Soviética, pero no en su fundamento, la “filosofía del absurdo”; tenía razón en una parte, se equivocaba en el todo. Sartre podía estar errado políticamente, pero su argumentación filosófica era la racionalidad de la historia; se equivocaba en una parte, tenía razón en el todo.

Del mismo modo Lévi-Strauss, más cerca de Camus que de Sartre, le recriminaba a éste su creencia en la continuidad de la historia y en el sujeto que actuaba en ella. [760] Pretendía demostrar que en Sartre la historia desempeñaba el papel de un mito; en realidad Lévi-Strauss se lo estaba demostrando a sí mismo, ya que para él no existía la historia sino el mito. El estructuralismo había agregado uno nuevo: el mito del mito.

Más allá de todos los avatares, *Crítica de la razón dialéctica* sigue siendo una obra rescatable por su género híbrido entre filosofía y sociología, por su notable interpretación de la dialéctica y por el análisis de las relaciones entre los individuos y los grupos. Sartre se preguntaba cómo era posible que los procesos históricos compuestos por una multiplicidad de proyectos individuales contradictorios entre sí produjeran una acción humana, unitaria y racional, con sentido. Trató de superar las soluciones unilaterales del atomismo y del holismo, del nominalismo y del esencialismo, y aunque no encontró una respuesta convincente —tampoco otros la dieron— es su mérito el solo hecho de haberse planteado estos interrogantes con semejante osadía intelectual.

RECOBRANDO EL HUMANISMO

Los conceptos de historia, sujeto y universalidad se apagaron en el siglo veinte tardío ante el avance del estructuralismo y posestructuralismo y también, aunque por otros motivos, del positivismo y el neopositivismo. La declinación del paradigma estructuralista en el cambio de siglo abrió la posibilidad para nuevas alternativas, hasta entonces olvidadas; pero, al mismo tiempo, acechaban otros peligros. Los largos años de relativismo cultural dejaron desarmado al pensamiento racionalista y democrático para enfrentar el auge actual de fanatismo y violencia de los fundamentalismos religiosos, raciales y étnicos, que provienen tanto de Oriente como del propio interior de Occidente, coincidentes, todos ellos, en su odio a la modernidad y la secularización y —bajo el nombre nuevo de “multiculturalismo”— la defensa anacrónica de formas de vida arcaicas.

El pensamiento racional y crítico está hoy acorralado entre dos fuegos: contra los dogmatismos fundamentalistas debe reivindicar la libertad de expresión, el diálogo democrático, la pluralidad. A la vez, contra el relativismo debe admitir que no todas las opciones tienen idéntica validez; que hay algunos valores —como la libertad y la igualdad— por encima de otros. Si se niega, como lo hace el relativismo, todo criterio de valoración sobre los distintos sistemas éticos, se terminan aceptando, en nombre de la tolerancia “multiculturalista”, opresiones, estupideces y crímenes característicos de determinadas identidades culturales. No se puede luchar contra injusticias particulares si no se cree en la justicia como valor universal. Las libertades individuales y los derechos humanos, bajo la égida del relativismo, corren el peligro de dejar de ser inalienables, como ya lo admitiera el propio Lévi-Strauss.

La fundamentación objetiva de los valores es un problema difícil de solucionar en una sociedad democrática y laica que desecha legitimarse por lo trascendente o por una esencia humana idiosincrásica prefijada y, a la vez, no acepta el relativismo esencial de los valores negadores de la universalidad de la razón y la objetividad de lo verdadero y lo justo.

En el combate contra el relativismo y el escepticismo es inevitable

encontrarse con compañeros de ruta inquietantes: el neoconservadurismo inspirado en Leo Strauss, el elitismo culturalista de Alain Bloom, el fundamentalismo evangelista o la teología católica de Joseph Ratzinger.[\[762\]](#)

Los relativistas que apelando a estas coincidencias desvalorizan al antirrelativismo racionalista incurren en una serie de falacias. Una de ellas, la falacia de composición, presupone que la coincidencia en una de las partes implicaría la coincidencia del todo. La otra falacia es la de la mala compañía, que cuestiona una idea si es sostenida por personajes o entidades desprestigiadas, eludiendo así tener que argumentar para refutarla.

El uso de estas falacias consigue reacciones emocionales, cierto impacto psicológico, pero carece de toda validez lógica. Del acuerdo en las conclusiones no puede inferirse que lo haya también en la premisa, se confunde una premisa posible con una necesaria y se ignoran otras opciones que, fuera de la tradición y la religión, nieguen igualmente al relativismo.

El concepto de humanismo es tan indefinido como el de racionalismo e irracionalismo; se habla de humanismo clásico, moderno, cristiano, ateo, socialista, marxista, existencialista. Si recuperamos este vocablo es ante todo por el lado negativo, como modo de reivindicar aquello que los estructuralistas y los posestructuralistas han repudiado bajo el término de antihumanismo. El humanismo tal como lo concebimos es una forma de antropología filosófica que afirma el desarrollo histórico y la autonomía del hombre con respecto a toda entidad sobrehumana, sea ontológica, religiosa, social o política. Se vincula, por lo tanto, con el conocimiento racional, la moral laica y el sistema político democrático que garantiza las libertades individuales y los derechos humanos, y adscribe a una concepción universal y progresiva de la historia. No se basa en la religión del hombre, ni en el culto de una humanidad abstracta, impersonal, sino en la pluralidad de hombres concretos cuyos objetivos singulares son inmanentes porque no derivan de ninguna autoridad exterior pero, a la vez, trascendentes en la inmanencia, porque implican normas universales que superan las propiedades de cada individuo y son válidas para todos más allá de la subjetividad. Cada hombre —como decía Sartre—[\[763\]](#) al elegir lo que

quiere ser crea al mismo tiempo una imagen del hombre tal como considera que debe ser.

Los relativismos culturales de las historias cíclicas, así como los estructuralismos y posestructuralismos, dividen al mundo en círculos culturales cerrados e incommunicables entre sí, sólo comprensibles para un pensamiento fragmentario autodesignado “débil”. Pero la diversidad no excluye la unidad, ni la contingencia la regularidad, ni el cambio la continuidad, ni las partes el todo, ni lo singular lo universal, ni el azar la causalidad, ni el conflicto el consenso, ni el momento transitorio el proceso inacabable. No existe una naturaleza humana fija e inmutable pero, más allá de las diferencias de épocas, clases, géneros, lugares, ideologías, culturas, todos los hombres deben enfrentarse a condiciones semejantes: necesidad de relacionarse con los otros, de buscar los medios y crear los instrumentos adecuados para satisfacer sus necesidades, reducir los sufrimientos y afrontar su finitud. Estas coincidencias básicas permiten el consenso sobre ciertos valores comunes que hacen posible la convivencia humana. Las respuestas podrán ser distintas y opuestas pero siempre deberán tener en cuenta esa condición humana insuperable que es el fundamento, por lo tanto, de todo humanismo.

Una filosofía, en consecuencia, opuesta tanto al relativismo y al nihilismo como al dogmatismo y al autoritarismo tenderá a una sistematización abierta e incompleta, que recorriendo un intrincado camino de encuentros parciales y provisorios se aproxime gradualmente a un conocimiento objetivo, en un progreso continuo hacia un absoluto inalcanzable porque su plenitud significaría el fin del pensamiento y el fin de la historia.

La relación entre sociedad y filosofía, entre historia y razón, entre acción y teoría, la búsqueda del sentido o la racionalidad inmanente del proceso social e histórico, no implica teleologías ni escatologías ni milenarismos ni providencialismos; por el contrario, afirma la libertad en los límites de una situación dada, rechaza el determinismo —ineludible en cambio en las estáticas y rígidas “estructuras” de los estructuralistas— y niega el futuro predeterminado como un destino fatal. Confía, aunque sin certezas absolutas, en la capacidad del hombre —ser contradictorio, libre y condicionado, individual y social, sujeto y objeto— para comprender, elegir entre las posibles alternativas,

transformar su situación en el mundo y conferir un sentido racional al devenir histórico y a su propia existencia.

AGRADECIMIENTOS

A Gladys Croxatto, por transmitirme su entusiasmo por la buena prosa.

A Rogelio Fernández Couto que, con singular generosidad intelectual, me ofreció su inagotable biblioteca.

A Tomás Moro Simpson, por sus acertadas observaciones.

NOTAS

[1] Habermas, J., *Texte und Kontexte*, Francfort, Surkhamp Verlag, 1991, trad. cast. *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996.

[2] Lukács, G., *El asalto a la razón* (1953), México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1959.

[3] Kant, I., "Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita" y "Sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de Herder", reproducidos en *Filosofía de la historia*, trad. cast. Buenos Aires, Nova, 1958.

[4] Acerca de la vinculación de Herder con el nazismo véase Mondolfo, R., *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, Buenos Aires, Imán, 1946; Collinwood, R. G., *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969; Butler, R., *Raíces ideológicas del nacionalsocialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942; Viereck, P., *Dai romantici a Hitler*, Turín, Einaudi, 1948.

[5] Mann, T., *Freud, Goethe, Wagner, Tolstoi*, Buenos Aires, Poseidón, 1944.

[6] Trilling, L., *La imaginación liberal* (1951), Buenos Aires, Sudamericana, 1956.

[7] Freud, S., *Obras completas*, tomo IX, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1953.

[8] Schelling, F., *Sistema del idealismo trascendental*, Barcelona, Antrophos, 1990. Sus traductores al castellano, Jacinto Rivera de Rosales y Virginia López Domínguez, observaron que Schelling usaba dos palabras, *bewusstlos* y *unbewusstlos*: a la primera la traducen por "no consciente" y a la segunda por "inconsciente". El primer término significa lo que todavía no ha alcanzado el ámbito de la reflexión pero que constituye un estado previo y necesario para que ella pueda llegar a lo más arcaico.

[9] Citado por Béguin, A., *El alma romántica y el sueño* (1939), México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1954.

[10] Gadamer, H-G., prólogo a *Verdad y método*, tomo 1, Salamanca, Sígueme, 2006 (11a edición).

[11] Schlegel, F., *Poesía y filosofía*, Madrid, Alianza, 1994.

[12] Citado por Gutiérrez Girardot, R., *Cuestiones*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

[13] Schelling, F., *Sistema del idealismo trascendental*, ed. cit.

[14] Schelling, F., *Bruno o Del principio natural y divino de las cosas*, Buenos Aires, Losada, 1957.

[15] Sobre las vinculaciones del romanticismo con el nacionalsocialismo véase Sebreli, J. J., *Las aventuras de la vanguardia*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000.

[16] Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, (1836), trad. cast. de Eduardo Ovejero y Mauri, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1942.

[17] Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, ed. cit.

[18] Ídem, segunda parte, capítulo cuarenta y dos.

[19] Ídem.

[20] Ídem.

[21] Ídem, primera parte, parágrafo 36.

[22] K. C. Krause era un oscuro filósofo poco reconocido en su país, se lo recuerda por la

influencia ejercida en algunos liberales españoles del siglo diecinueve y en el presidente argentino Hipólito Yrigoyen.

[23] Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, ed. cit., parágrafo 39.

[24] Citado por Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1991.

[25] Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, capítulo XV, parágrafo 179, recopilado en Schopenhauer, A., *Sur la religion*, París, Flammarion, 1996.

[26] Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, ed. cit.

[27] Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, ed. cit., parágrafo 63.

[28] Véase carta de Wagner (1850) en Rose, P., *Wagner, Race and Revolution*, Londres, Faber and Faber, 1992, y Cornish, K. *Wittgenstein contre Hitler*, París, Presses Universitaires de France, 1998.

[29] Horkheimer, M., "Actualidad de Schopenhauer " y "Schopenhauer y la sociedad", en Adorno, T. W. y Horkheimer, M., *Sociológica II*, 1962, trad. cast., Madrid, Taurus, 1966.

[30] Kurze, H., *Thomas Mann: La vida como obra de arte* (2000), trad. cast. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2003.

[31] Mann, T., *Relato de mi vida*, Madrid, Alianza, 1969.

[32] Borges, J. L., *Autobiografía*, Buenos Aires, El Ateneo, 1999.

[33] "Entretiens avec Napoléon de Murat", *Cahiers de L'Herme*, 1964, citado por Edwin Williamson, *Borges, a life*, Viking Penguin, 2004, trad. cast. *Borges*, Buenos Aires, Seix Barral, 2004.

[34] Borges, J. L., *Fervor de Buenos Aires* (1923), en *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1974.

[35] Borges, J. L., *Discusión* (1932), en *O. C.*, ed. cit.

[36] Borges, J. L., *El otro, el mismo* (1964), en *O. C.*, ed. cit.

[37] Borges, J. L., *El oro de los tigres* (1972), en *O. C.*, ed. cit.

[38] Riefensthal, L., *Memorias* (1987), trad. cast. Barcelona, Lumen, 1991.

[39] En España, Emilia de Pardo Bazán, inspirada por la obra de Vogüé, escribió *La revolución de la novela en Rusia* (1887). La irrupción de los rusos dejó su impronta en aquel país, aun en un autor tan alejado de esa modalidad como Benito Pérez Galdós, que mostró rasgos dostoievskianos en *Nazarín* (1895).

[40] Mahler Werfel, A., *Mi vida* (1960), Barcelona, Tusquets, 1984.

[41] Pöggeler, O., *Filosofía y política en Heidegger* (1972-1974), trad. cast. Barcelona, Alfa, 1984.

[42] Gadamer, H-G., *Los caminos de Heidegger*, trad. cast. Barcelona, Herder, 2002.

[43] Andreu, P. y Grover, F., *Drieu La Rochelle*, París, Hachette, 1979.

[44] Goebbels, J., *Michael* (1938), trad. cast. Buenos Aires, Ed. Occidente, 1977.

[45] Chestov, L., *Filosofía de la tragedia. Dostoievski y Nietzsche*, trad. cast., Buenos Aires, Emecé, 1949.

[46] Citado por Sorokin, P., *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, Madrid, Aguilar, 1954.

[47] Weidle, V., *Rusia ausente y presente*, Buenos Aires, Emecé, 1950.

[48] Berlin, I., *Pensadores rusos* (1978), México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

[49] Nabokov, V., *Lecciones de literatura rusa* (1981), Buenos Aires, Emecé, 1985.

[50] Berenson, B., *Estética e historia de las artes visuales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

[51] Dostoievski, F., *Diario de un escritor*, en *Obras completas*, trad. de Cansino Assens, R., tomo 3, Madrid, Aguilar, 1949.

[52] La combinación de nacionalismo y religión gustó a los nacionalistas católicos argentinos de los años treinta y cuarenta. Mario Amadeo y Ramón Doll escribieron elogiosamente sobre

Dostoievski; véase Sebreli, J. J., *Crítica de las ideas políticas argentinas*, capítulo 4, "Nacionalismos", Buenos Aires, Sudamericana, 2002.

[53] Dostoievski, F., *Los endemoniados* (1870), trad. cast. Santiago de Chile, Zig-Zag, 1949.

[54] Ídem.

[55] Dostoievski, F., *Diario de un escritor*, "La cuestión hebrea" (marzo de 1877) en *Obras completas*, ed. cit.

[56] Ídem, "La guerra", abril de 1877, ed. cit.

[57] Dostoievski, F., *Los endemoniados*, ed. cit.

[58] Nietzsche, F., *Correspondencia, Obras completas*, vol. XV. Trad. cast. Ovejero y Maury, E., Buenos Aires, Aguilar, 1949-1951.

[59] La expresión es de Rausching, H., *La revolución del nihilismo* (1938), Buenos Aires, Losada, 1940.

[60] Nietzsche, F., *El Anticristo* 31, O. C., ed. cit.

[61] Dilthey, W., *Crítica de la razón histórica*, trad. cast. Barcelona, Península, 1986.

[62] Tadié, J. Y., *Marcel Proust. Biographie*, París, Gallimard, 1996.

[63] Recopilados en *Ensayos de psicología contemporánea* (1883) y *Nuevos Ensayos de psicología contemporánea* (1885) que incluía "Teoría de la decadencia" citado por Volpi, F., *El nihilismo*, Roma-Bari, Laterza, 1996, trad. cast. *El nihilismo*, Buenos Aires, Biblos, 2005.

[64] Carassus, E., *Le snobisme et les lettres françaises de Paul Bourguet à Marcel Proust, 1884-1914*, París, Armand Collin, 1966.

[65] Citado por Zuleta, I., *La polémica modernista*, Bogotá, Biblioteca del Instituto Caro y Cuervo, 1988.

[66] Ortega y Gasset, J., "Artículos 1901-1913" en *Obras completas*, I, Madrid, Revista de Occidente, 1946.

[67] De Chirico, G., *Sull'arte metafísico*, Roma, 1919, trad. cast. *Sobre el arte metafísico y otros ensayos*, Murcia, Colección de Arquitectos, 1990.

[68] Cacciari, M., en *Desde Nietzsche. Tiempo, arte, política*, Buenos Aires, Biblos, 1994, cae en el equívoco de presentar a Nietzsche como opuesto al "espíritu del 14", y crítico de la edad Guillermina.

[69] Brinton, C., *Nietzsche* (1941), trad. cast. Buenos Aires, Losada, 1952.

[70] Contado por Nietzsche a Paul Deussen, mencionado por Janz, C. P., en *Friedrich Nietzsche 1. Infancia y juventud* (1978) trad. cast. Jacobo Muñoz, Madrid, Alianza, 1981.

[71] Nietzsche, F., *Correspondencia, Obras completas*, vol. XV, trad. cast. de Ovejero y Maury, E., Aguilar, Madrid, 1932, Buenos Aires, 1947.

[72] Citada por Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche 2. Los años de Basilea 1869-1879*, ed. cit.

[73] Nietzsche, F., *Aurora*, libro quinto, parágrafo 502. O. C., vol. V, ed. cit.

[74] Nietzsche, F., "Por qué soy una fatalidad", en *Ecce homo*, O. C., vol. XI, ed. cit.

[75] Nietzsche, F., *Tratados filosóficos. 1881-1882*, X "Cultura", O. C., vol. XII, ed. cit.

[76] Benn, G., Carta a Woelze del 16 de setiembre de 1936. Citada por Volpi, F., *El nihilismo*, ed. cit.

[77] Irazusta, J., *Actores y espectadores*, Buenos Aires, Sur, 1937.

[78] Ibarguren, C., *La inquietud de esta hora*, Buenos Aires, Biblioteca del Pensamiento Argentino, 1935.

[79] Nietzsche, F., *Consideraciones intempestivas. 1873-1875*, O. C., vol. II, ed. cit.

[80] Nietzsche, F., "El Estado griego" (Prólogo a un libro que no se ha escrito), 1871, O. C., ed. cit.

[81] Martínez Estrada, E., *Heraldos de la verdad. Montaigne, Balzac, Nietzsche*, Buenos Aires, Nova, 1958.

[82] Speer, A., *Au coeur du troisième Reich*, París, Fayard, 1971.

[83] Citado por Bosworth, R. J. B., *Mussolini* (2002), trad. cast. Barcelona, Península-

Atalaya, 2003.

[84] Citado por Otto Pöggeler, que asistió al curso. *Filosofía y política en Heidegger (1972-1974)*, Barcelona, Alfa, 1984.

[85] Citado por Lukács, G., *Goethe et son époque*, París, Nagel, 1949, trad. de Lucien Goldmann.

[86] Citado por Brinton, C., *Nietzsche*, ob. cit.

[87] Heidegger, M., *La doctrina de las categorías y el significado en Duns Scotto*, 1916, citado por Volpi, F., *El nihilismo*, ed. cit.

[88] Citado por Nolte, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento* (1992), Madrid, Tecnos, 1998.

[89] El semestre de 1936-1937 "Nietzsche, la voluntad de poder"; el semestre 1937 "La posición metafísica fundamental de Nietzsche en el pensamiento occidental"; el semestre 1938-1939 "La doctrina nietzscheana de la voluntad de poder como conocimiento"; el segundo semestre de 1940 "Nietzsche: el nihilismo europeo". No llegó a impartirse el curso "La metafísica de Nietzsche" anunciado para el invierno de 1941-1942.

[90] Citado por Volpi, F., ob. cit.

[91] Citado en Ott, H., *Heidegger. Un camino hacia su biografía*, 1988. Trad. cast. Madrid, Alianza, 1992.

[92] Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, trad. cast. Madrid, Abada, 2004.

[93] Nietzsche, F., *El Anticristo, Obras completas*, vol. X, ed. cit.

[94] Ricoeur, P., *Histoire et vérité*, París, Seuil, 1955.

[95] Nietzsche, F., "El Estado griego", aforismo 257, en *O. C.*, vol. I, Buenos Aires, Aguilar, 1951.

[96] Nietzsche, F., "El porvenir de la enseñanza", segunda conferencia, 1872, *O. C.*, ed. cit.

[97] Nietzsche, F., *Así hablaba Zaratustra*, primera parte, "De la guerra y los guerreros", *O. C.*, vol. VII, ed. cit.

[98] Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, *O. C.*, vol. IX, ed. cit.

[99] Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, libro I, "El nihilismo europeo", *O. C.*, vol. IX, ed. cit.

[100] Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, *O. C.*, vol. VIII, ed. cit.

[101] Nietzsche, F., *Tratados filosóficos 1880-1881*, VII "Cultura". *O. C.*, vol. XII, ed. cit.

[102] Nietzsche, F., "Miscelánea de opiniones y sentencias", párrafo 304 en *Humano, demasiado humano*, *O. C.*, vol. IV, ed. cit.

[103] Citado por Brinton, C., ob. cit.

[104] Nietzsche, F., "Lo que les falta a los alemanes", en *El ocaso de los dioses*, *O. C.*, vol. X, ed. cit.

[105] Nietzsche, F., *El origen de la tragedia*, capítulo XXIV, *O. C.*, vol. I, ed. cit.

[106] Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, aforismo 213, *O. C.*, vol. VIII, ed. cit.

[107] Nietzsche, F., ídem, aforismo 264.

[108] Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, vol. IV, 941, *O. C.*, ed. cit.

[109] Nietzsche, F., *Ecce homo, Obras completas*, vol. XI, ed. cit.

[110] Nietzsche, F., *Genealogía de la moral I*, párrafo 5, en *Más allá del bien y del mal*, ed. cit.

[111] Ídem.

[112] Nietzsche, F., carta a Peter Gast del 31 de mayo de 1888 en *Correspondencia O. C.*, vol. XV, ed. cit.

[113] Nietzsche, F., carta a Peter Gast del 20 de julio de 1886, en *Correspondencia*, ed. cit.

[114] Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, ed. cit.

[115] Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, tratado I, párrafo 7, ed. cit.

[116] Ídem, párrafo 16.

[117] Citado por Ross, W., *Nietzsche. El águila angustiada*, 1989, Verlag, trad. cast. Barcelona,

Buenos Aires, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

[118] Nietzsche, F., *El Anticristo*, aforismo 45, *O. C.*, vol. X, ed. cit.

[119] Nietzsche, F., "El niño del espejo" en *Así hablaba Zaratustra*, segunda parte, *O. C.*, ed. cit.

[120] Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, ed. cit.

[121] Véase Merquior, J. G., "El logocidio occidental", *Vuelta*, 149, abril de 1989.

[122] Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, prefacio, en *O. C.*, vol. I, ed. cit.

[123] Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, *O. C.*, ed. cit.

[124] Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, aforismo 795 en *O. C.*, ed. cit.

[125] Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, aforismo 290, en *O. C.*, vol. VI, ed. cit.

[126] Nehemas, A., *Nietzsche. Life as Literature*, Cambridge, Mass, 1985. Citado por Alex Calinicos, *Contra el postmodernismo* (1989), Bogotá, El Ancla Editores, 1993.

[127] Burckhardt, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, trad. cast. Buenos Aires, Losada, 1942.

[128] Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, en *Más allá del bien y del mal*, ed. cit.

[129] Testimonio de Adolf Baumgartner, mencionado por Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche 2. Los años de Basilea* (1978), ed. cit.

[130] Nietzsche, F., Carta a Erwin Rohde, 23 de mayo de 1887, en *O. C.*, vol. XV, ed. cit.

[131] Benjamin, W., "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" (1936), en *Discursos interrumpidos I*, trad. de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1973.

[132] Citado por Molloch, P., "Novecento. Point d'ordre?", en Bouillon, J. P., Ceysson, B. y Will-Levaillant, F., *Le retour à l'ordre dans les arts plastiques et l'architecture 1919-1925*, Saint Etienne, 1975.

[133] Ludwig, E., *Entretien avec Mussolini*, París, Albin Michel, 1932.

[134] Goebbels, J., *Michael*, trad. cast. Buenos Aires, Editorial Occidente, 1977.

[135] Nietzsche, F., *Aurora*, parágrafo 14, *O. C.*, vol. V, ed. cit.

[136] Nietzsche, F., *El ocaso de los dioses. Incursiones de un inactual*, parágrafo 45, *O. C.*, vol. X, ed. cit.

[137] Citado por Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche 4. Los años de hundimiento 1889-1900* (1979), ed. cit.

[138] Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, ed. cit.

[139] Janz, C. P., *Friedrich Nietzsche 3. Los diez años del filósofo errante 1879-1888* (1978), ed. cit.

[140] Rorty, R., *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, 1991; trad. cast, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1993.

[141] Nietzsche, F., *Humano demasiado humano. Obras completas*, volumen IV, ed. cit.

[142] Nietzsche, F., *Así hablaba Zaratustra*, "De la muerte libre", *O. C.*, ed. cit.

[143] Vattimo, G., *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

[144] Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano* en *O. C.*, vol. IV, ed. cit.

[145] Ídem.

[146] Kadarkay, A., *Georg Lukács, Life, Thought and Politics*, Oxford, Basil Blackwell, 1991, trad. cast *Georg Lukács, Vida, pensamiento y política*, Valencia, Edicions Alfons el Magnanim, 1994.

[147] Andler, Ch., *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, tomo V, *La maturité de Nietzsche*, París, Bossard, 1920-1922-1928.

[148] Pierre Drieu La Rochelle, *Socialisme fasciste*, París, NRF, 1934.

[149] Lefebvre, H., *Nietzsche*, México, Fondo de Cultura Económica, 1940.

[150] Camus, A., *L'homme revolte*, París, Gallimard, 1951.

- [151] Marx, K., *La Sainte famille ou critique de la critique critique*, en *Oeuvres complètes*, trad. francesa de J. Molitor, París, Alfred Costes editeur, vol. II, 1952.
- [152] Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, II, en *O. C.*, ed. cit.
- [153] Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, ed. cit.
- [154] Nietzsche, F., *Genealogía de la moral. Más allá del bien y del mal*, ed. cit.
- [155] Sobre la influencia de Nietzsche en Foucault, Deleuze, Derrida y otros posestructuralistas véanse los capítulos 6 y 7.
- [156] Vattimo, G., *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari, Editori Laterza, 1985, trad. cast. *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1985.
- [157] Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, parágrafo 12, vol. III, ed. cit.
- [158] Nietzsche, F., *Fragmentos póstumos*, ed. cit.
- [159] Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, primera parte, parágrafo 4, *Más allá del bien y del mal*, ed. cit.
- [160] Ídem.
- [161] Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, 586, en *O. C.*, ed. cit.
- [162] Nietzsche, F., *Genealogía de la moral*, tratado segundo, parágrafo 22, *O. C.*, ed. cit.
- [163] Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, trad. cast. de Emilio Estiú, *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1956.
- [164] Entre los novelistas preferidos de Heidegger estaba también el noruego Knut Hamsun; se lo había recomendado a Hannah Arendt en 1926 y lo citó en *Introducción a la metafísica*. De fuerte influencia nietzscheana y dostoievskiana, partidario de la naturaleza pura contra la sociedad corrompida, fue uno de los primeros en describir el sentimiento del absurdo, y a la vez un implacable crítico de la sociedad moderna, la vida urbana y la democracia. Admirador de los germanos, vio en ellos a los nuevos amos del mundo, lo que lo llevará a apoyar el nacionalsocialismo.
- [165] Heidegger, M., *Nietzsche*, 1961, trad. cast. Barcelona, Destino, 2000.
- [166] Artículo de M. Heidegger en ocasión de inaugurarse un monumento a Sancta Clara, citado por Víctor Farías, *Heidegger et le nazisme*, París, Verdier, 1987.
- [167] Steiner, G., "Otra vez Heidegger" reproducido en *Nombres. Revista de Filosofía*, N° 3, Córdoba, 1994.
- [168] Steiner, G., *Lecciones de los maestros* (2003), trad. cast. Madrid, Siruela, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- [169] Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, curso 1951-1952, séptima lección de la segunda parte, Buenos Aires, Nova, 1958.
- [170] Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martín Heidegger* (1963), trad. cast., Madrid, Alianza, 1986.
- [171] Carta del 6 de febrero de 1951 en Hannah Arendt-Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975* (Francfort, 1999), trad. cast. Barcelona, Herder, 2000.
- [172] Heidegger, M., *Humanismo*, citado por Moreno Claros, L. F., *Martin Heidegger*, Madrid, Edaf, 2002.
- [173] Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, ed. cit.
- [174] Jonas, H., *Einnerunger*, Francfort, Verlag, 2003, trad. cast. *Memorias*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- [175] Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, trad. cast. Barcelona, Visor, 1993.
- [176] Moreno Claros, L. F., *Martin Heidegger*, ed. cit.
- [177] Citado por Ott, H., *Heidegger. Un camino hacia su biografía* (1988), trad. cast. Madrid, Alianza, 1992.
- [178] Bourdieu, P., *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, París, Minuit, 1988; trad. cast. *La ontología de Martin Heidegger*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1991.

[179] Citado por Farías, V., ob. cit.

[180] Heidegger, M., "Logos" (1954), reproducido en *Conferencias y artículos*, trad. cast. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.

[181] En las relaciones de Heidegger con la política nacionalsocialista soy deudor de Farías, V., *Heidegger et le nazisme*, París, Verdier, 1987; Safranski, R., *Un maestro de Alemania*. Martín Heidegger y su tiempo (1994), Barcelona, Tusquets, 1997; Ott, H., *Heidegger. Un camino hacia su biografía* (1988), Madrid, Alianza, 1992; Pöggeler, O., *Filosofía y política en Heidegger* (1972-1974), Barcelona, Alfa, 1984; Adorno, T., *La jerga de la autenticidad* (1957), trad. cast. *La ideología como lenguaje*, Madrid, Taurus, 1971; Nolte, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento* (1992), Madrid, Tecnos, 1998; Bourdieu, P., *La ontología política de Martin Heidegger* (1988), Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1991; Steiner, G., *Heidegger* (1978), México, Fondo de Cultura Económica, 1983; Palmier, J-M., *Les écrits politiques de Heidegger*, París, L'Herne, 1968; Habermas, J., *Perfiles filosóficos y políticos* (1971) París, Gallimard, 1974; Ferry, L. y Renaut, A., *Heidegger et les modernes*, París, Grasset, 1988; Lukács, G., *El asalto a la razón* (1953), México, Fondo de Cultura Económica, 1959; Löwith, K., "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger" en *Les Temps Modernes*, París, 1964; Faye, E., *Heidegger. Introduction du nazisme dans la philosophie*, París, Albin Michel, 2005; Young, J., *Heidegger, philosophy, nazisme*, Cambridge University Press, 1997.

[182] Citado por Nolte, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, ed. cit.

[183] Heidegger, M., *L'Autoaffirmation de L'Université allemande*, en Heidegger, M., *Écrits politiques, 1933-1936*, París, Gallimard, 1995.

[184] *Carteggio Croce-Vossler*, Bari, Laterza, trad. cast. *Epistolario Croce-Vossler, 1899-1949*, Buenos Aires, Kraft, 1956.

[185] Citado por Farías, V., ob. cit.

[186] Citado por Nolte, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, ed. cit.

[187] Citado por Farías, V., ob. cit.

[188] Ídem.

[189] Ídem.

[190] Citado por Farías, V., ob. cit. y por Faye, E., ob. cit.

[191] Carta de Heidegger a J. M. Palmier del 10 de enero de 1969 reproducida en *Conmemorando a Martin Heidegger*, Fernández Couto, R. (comp.), Buenos Aires, Letra Viva, 2002.

[192] Jünger, E., *Der Arbeiter* (1932), trad. cast. *El trabajador*, Barcelona, Tusquets, 1990.

[193] Heidegger, M., "Alocución a los trabajadores", 22 de enero de 1934, en *Écrits politiques, 1923-1934*, ed. cit.

[194] Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, ed. cit.

[195] "Lettre au president de la comission de dépuracion" en *Écrits politiques*, ed. cit.

[196] Heidegger, M., *Introducción a la metafísica* (1935), ed. cit. En la versión de 1953 agregó entre paréntesis una aclaración sobre lo que consideraba la "verdad y grandeza del nazismo".

[197] Carta a Palmier reproducida en *Conmemorando a Martin Heidegger*, ed. cit.

[198] Goldmann, L., *Lukács et Heidegger*, París, Denoël-Gonthier, 1973.

[199] Pöggeler, O., "Den Führer führen? Heidegger und kein Ende", *Philosophische Rundschau*, 1985. Citado por Habermas, J., *Texte und Kontexte*, Francfort, Surkamp Verlag, 1991, trad. cast. *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996.

[200] Este párrafo fue suprimido en la posterior publicación del curso, en 1961.

[201] Citado por Ferry, L. y Renaut, A., *Heidegger et les modernes*, ed. cit.; trad. cast. *Heidegger y los modernos*, Buenos Aires, Paidós, 2001.

[202] Augstein, R., "Filosofía y política en Heidegger", recopilado en Cordón, J. M. y Rodríguez, R. (comps.) *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense, 1993.

[203] Citado por Lilla, M., *Pensadores temerarios* (2001), trad. cast. Barcelona, Debate, 2004.

- [204] Martin Heidegger-Karl Jaspers, *Briefwechsel* (1920-1963), Francfort, 1990, trad. cast., *Martin Heidegger-Karl Jaspers, correspondencia*, Madrid, Síntesis, 2003.
- [205] Hannah Arendt-Martin Heidegger, *Correspondencia*, ed. cit.
- [206] Reportaje en *Der Spiegel*.
- [207] Este párrafo fue suprimido en la edición de 1961.
- [208] Petzet, H. W., *Auf einen Stern Zugehen*, Francfort, Societäs-Verlag, 1983, citado por Levy, B. H., *El siglo de Sartre* (2000), Barcelona, Ediciones B, 2001.
- [209] Citado por Faye, E., *Heidegger. Introduction du nazisme dans la philosophie*, ed. cit.
- [210] La carta fue publicada en el diario *Die Zeit*, 22 de diciembre de 1989, citada por Nolte, E. ob. cit.
- [211] Jaspers, K., *Autobiografía filosófica*, citado en *Martin Heidegger-Karl Jaspers, correspondencia* (1920-1963), ed. cit.
- [212] Citado por Ott, H., *Martin Heidegger. Un camino hacia su biografía*, ed. cit.
- [213] Ídem.
- [214] Ídem.
- [215] Correspondencia W. Dilthey y Paul Yorck von Wartenburg, 1877-1897 citado por Faye, E., ob. cit.
- [216] Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (1936-1938), trad. cast. Dina V. Picotti, Buenos Aires, Almagesto-Biblos, 2003.
- [217] Citado por Faye, E., *Heidegger. Introduction du nazisme dans la philosophie*, ed. cit.
- [218] Este último término fue usado en el parágrafo 19 de *Aportes a la filosofía*, ed. cit.
- [219] Carta de Heidegger a Elizabeth Blochmann, 25 de mayo de 1932, citado por Faye, E., ob. cit. De la "biología liberal" habló en los cursos *Esencia de la verdad*, 1933-1934, y en *Contribución a la filosofía*, 1936-1937.
- [220] Citado por Losurdo, D., *Heidegger et l'ideologie de la guerre*, París, PUF, 1998, trad. cast. *Heidegger y la ideología de la guerra*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- [221] Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martin Heidegger* (1983), Madrid, Alianza, 1986.
- [222] Marcuse, H., carta del 28 de agosto de 1947 recogida en *Guerra, tecnología y fascismo. Textos inéditos* (1998), Medellín, Editorial Universidad de Antioquia, 2001.
- [223] Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, ed. cit.
- [224] Carta del 8 de abril de 1950. *Martin Heidegger-Karl Jaspers, correspondencia* (1920-1963), ed. cit.
- [225] Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, ed. cit.
- [226] Citado por Faye, E., *Heidegger. Introduction du nazisme dans la philosophie*, ed. cit.
- [227] Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1951.
- [228] Ídem, capítulo III, parágrafo 25.
- [229] Farías, V., ob. cit.
- [230] Citado por Ott, H., *Heidegger. Un camino hacia su biografía*, ed. cit.
- [231] Citado por Faye, E., *Heidegger. Introduction du nazisme dans la philosophie*, ed. cit.
- [232] Ídem.
- [233] Citado por Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, ed. cit.
- [234] Heidegger, M., *Introducción a la metafísica*, ed. cit.
- [235] Ídem.
- [236] Heidegger, M., "La época de la imagen del mundo", en *Sendas perdidas*, trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1960.
- [237] Citado por Habermas, J., *Textos y contextos* (1996), ed. cit.
- [238] Citado por Faye, E., *Heidegger. Introduction du nazisme dans la philosophie*, ed. cit.
- [239] Citado por Safranski, R., *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger en su tiempo*, ed.

cit.

[240] Heidegger, M., "El origen de la obra de arte", recopilado en *Sendas perdidas*, ed. cit.

[241] Augstein, R., "Filosofía y política en Heidegger", en *Heidegger o el final de la filosofía*, ed. cit.

[242] Entrevista en *Der Spiegel*, Buenos Aires, Rescate, 1964.

[243] Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, ed. cit.

[244] Herf, J., *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press, 1984, trad. cast. *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990.

[245] Sheeham, T., *Heidegger and the Nazis*; Wolin, R., *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*, Nueva York, Columbia University Press, 1990. Citados por Julian Young, ob. cit.

[246] Heidegger, M., "Serenidad", conferencia pronunciada en Messkirch en 1955.

[247] Costa Pinto, O., "Entrevista con Heidegger", *La Opinión*, 1976.

[248] Citado por Adorno, T., *Terminología filosófica* (1973), trad. cast. Madrid, Taurus, 1976.

[249] Mencionado por Hermann, A., *La idea de decadencia en la historia occidental* (1997), Santiago de Chile, Andrés Bello, 1998.

[250] Véase Matamoro, B., "Ernst Jünger o la travesía de Europa", *Cuadernos hispanoamericanos*, N° 487, enero de 1991.

[251] Kracauer, S., *From Caligari to Hitler, A psychological History of German Films*, Princeton University Press, 1947, trad. cast. *De Caligari a Hitler, una historia psicológica del cine alemán*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.

[252] *Martin Heidegger zum 80 Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*, Francfort, 1969, citado por Nolte, E., *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, ed. cit.

[253] Citado por Safranski, ob. cit., pág. 382.

[254] Heidegger, M., *Hölderlin's Hymnen. "Geramnen" und "Der Rhin" (1934-1935)*, citado por Losurdo, D., ob. cit. *La comunità, la morte, l'Occidente. Heidegger e l'ideologia della guerra*, Bollati Berlinghieri, 1991, trad. cast. *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la ideología de la guerra*, Buenos Aires, Losada, 2003.

[255] Reportaje a Heidegger por Jean Michel Palmier y Frédéric Towarnicki, *L'Express*, 20 al 26 de octubre de 1969.

[256] Steiner, G., "Otra vez Heidegger", ob. cit.

[257] *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, "Subjectivité et Transcendence", sesión del 4 de diciembre, N° 5, octubre-diciembre de 1937.

[258] Wahl, J., *Études kierkegaardianes*, París, Vrin, 1949.

[259] Heidegger, M., *Sendas perdidas*, ed. cit.

[260] Heidegger, M., *Lettre sur l'humanisme*, París, Aubier, 1957. Traducción al francés de Roger Munier. *Carta sobre el humanismo*, trad. cast. Alberto Walter de Reyna, Buenos Aires, Realidad, 7 y 9, 1948; Rafael Gutiérrez Girardot, Madrid, Taurus, 1955; Helena Cortez y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.

[261] Marcuse, H., "Sobre una filosofía concreta" (1929), "¿Marxismo trascendental?" (1930), "Los Manuscritos económico-filosóficos de Marx" (1932), reproducidos en *Philosophie et Révolution*, París, Denoël-Gonthier, 1967.

[262] Tal la opinión de André Glucksmann en la entrevista de *Le Nouvel Observateur*, 11 de noviembre de 1983.

[263] Kojève, A., *Dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972, trad. cast. Sebrelli, J. J. *Dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade, 1972.

[264] Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, ob. cit.

- [265] *France Observateur*, 29 de mayo de 1959, reproducido en Kostas Axelos, *Arguments d'une recherche*, París, Minuit, 1969.
- [266] L. Goldmann dio un seminario sobre el tema entre los años 1967-1968, véase Goldmann, L., *Lukács et Heidegger*, ed. cit.
- [267] En "Hermann Niemeyer zum 80. Geburtstag am 16 April 1963", Tübinger (ed. privada marzo de 1963), citado por Ott, H., "Las raíces católicas del pensamiento de Heidegger", reproducido en *Heidegger o el final de la filosofía*, ed. cit.
- [268] Citado por Ott, H., *Heidegger. Un camino hacia su biografía*, ed. cit.
- [269] Ídem.
- [270] Citado por Pöggeler, O., "El paso fugaz del último Dios", en *Heidegger o el final de la filosofía*, ed. cit.
- [271] Carta del 14 de abril de 1928, citada en Ott, H., *Heidegger. Un camino hacia su biografía*, ed. cit.
- [272] Heidegger, M., *Hechos y reflexiones*, 1983, citado por Ott, H., *Heidegger. Un camino hacia su biografía*, ed. cit.
- [273] Morán, G., *El maestro en el erial. Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Barcelona, Tusquets, 1998.
- [274] Jonas, H., ob. cit.
- [275] Barret, W. (comp.), *Zen Buddhism Selected Writings of D. T. Suzuki*, Nueva York, 1966, reproducido en Schürmann, R., "Trois penseurs du délaissement: Meister Eckhart, Heidegger, Suzuki", *Journal of the History of Philosophy*, XII, N° 4, 1974, trad. cast. Schürmann, R. Caputo, J. D., *Heidegger y la mística*, Córdoba, Paideia, 1995.
- [276] Heidegger, M., *Identität und Differen*, trad. cast. de Cortés, H. y Leyte, A., *Identidad y diferencia*, Barcelona, Antrophos, 1988.
- [277] Heidegger, M., "El origen de la obra de arte" (1935) reproducido en *Sendas perdidas*, ed. cit.
- [278] Heidegger, M., "El misterio del campanario", trad. cast., *Diálogo filosófico* N° 14, Madrid, agosto de 1989.
- [279] Heidegger, M., *Der Feldweg*, 1989, trad. cast., *Camino de campo*, Barcelona, Herder, 2003.
- [280] Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, ed. cit.
- [281] Véase capítulo I, "Dostoievski y la novela metafísica".
- [282] Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, ed. cit.
- [283] Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*, ed. cit.
- [284] Gadamer, H-G., *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002.
- [285] Artículo del *New York Times* citado por Peter Gay. *Freud. A life of our time*, Nueva York, W. W. Norton and Co., 1988, trad. cast. *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, Barcelona, Paidós, 1989.
- [286] Sobre el auge del psicoanálisis en Buenos Aires, véase Ben Plotkin, M., *Freud en las pampas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.
- [287] Citado por Roudinesco, E., *Pour quoi la psychanalyse?*, París, Librairie Arthème Fayard, 1999, trad. cast. *¿Por qué el psicoanálisis?*, Buenos Aires-Barcelona-México, Paidós, 2000.
- [288] Trofim Lysenko fue un mistificador de la Rusia estalinista, creador de una biología basada en la influencia exclusiva del medio ambiente y negador de la teoría genética.
- [289] Véase capítulo 1, "Los precursores".
- [290] Carta de Oskar Pfister a Freud, 24 de noviembre de 1927, citado por Peter Gay, *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, ed. cit.
- [291] Freud, S., *Esbozo de una teoría científica* (1895), citado por Roudinesco, E., *¿Por qué el psicoanálisis?*, ed. cit.
- [292] Freud, S., *Más allá del principio del placer* (1920), *Obras completas*, vol. II, trad. cast.

de Luis López-Ballesteros y de Torres, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1953.

[293] Freud, S., *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* (1931), O. C., vol. XVII, ed. cit.

[294] Freud, S., Apéndice en O. C., vol. IX, ed. cit.

[295] Viereck, G. S., entrevista a S. Freud en *Las grandes entrevistas de la historia*, de Christopher Silvester, España-México, El País-Aguilar, 1998.

[296] Freud, S., carta a Lothar Bickel, 28 de junio de 1932, citada por Peter Gay, *Freud. Una vida de nuestro tiempo*, ed. cit.

[297] Freud, S., "Estudio autobiográfico", O. C., vol. IX, ed. cit.

[298] Breton, A., *Manifestes du surréalisme*, París, Gallimard, 1942.

[299] Freud, S., *Psicopatología de la vida cotidiana*, O. C., vol. I, ed. cit.

[300] Freud, S., *El porvenir de una ilusión* (1927), O. C., vol. XIV, ed. cit.

[301] Freud, S., *El yo y el ello* (1923), O. C., vol. IX, ed. cit.

[302] Freud, S., *El porvenir de una ilusión*, O. C., vol. XIV, ed. cit.

[303] Freud, S., "El concepto de lo inconsciente" en *Los textos fundamentales del psicoanálisis*, trad. cast. Luis López-Ballesteros y de Torres, Ramón Rey y Gustavo Dessal, Barcelona, Altaya, 1993.

[304] Freud, S., *Análisis terminable e interminable* (1937), O. C., vol. XXI, ed. cit.

[305] Platón, *La República*, Libro IV y Libro IX, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1966.

[306] La diferencia de significado según el uso del artículo fue señalada por Juan Carlos Pizarro, *Significado del psicoanálisis*, Buenos Aires, Tres Tiempos, 1982.

[307] Freud, S., *Nuevas aportaciones al psicoanálisis* (1932), capítulo XXXI "La división de la personalidad psíquica", O. C., vol. XVII, ed. cit.

[308] Groddeck, W. G., *El libro del Ello. Carta psicoanalítica a una amiga* (1923), Madrid, Taurus, 1981.

[309] Freud, S., *¿Por qué la guerra?*, O. C., vol. XVIII, ed. cit.

[310] Freud, S., *El yo y el ello*, O. C., vol. IX, ed. cit.

[311] Freud, S., *Psicoanálisis abreviado*, O. C., ed. cit.

[312] Freud, S., *Análisis terminable e interminable*, O. C., vol. XXI, ed. cit.

[313] Freud, S., *El yo y el ello*, O.C., vol. IX, ed. cit.

[314] Freud, S., *Tótem y Tabú*, O.C., vol. VIII, ed. cit.

[315] Freud, S., *Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis y otros ensayos*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1993.

[316] Freud, S., *Un recuerdo infantil de Leonardo*, O.C., vol. VIII, ed. cit.

[317] Israël, H., *L'homme au voutour. Freud et Leonard de Vinci*, en *Le livre noir de la psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*, dirigido por Catherine Meyer, París, Les Arènes, 2005.

[318] Abraham, K., *Dreams and Myths*, Nueva York, 1913, s/d.

[319] Véase Bastide, R., *Sociologie et psychanalyse*, París, Presses Universitaires de France, 1950.

[320] Citado por Van Rillaer, J., *Les illusions de la psychanalyse*, Bruselas, Perre Mardaga Éditeur, 1980. Trad. cast. de Antón Vecens, *Las ilusiones del psicoanálisis*, Barcelona, Ariel, 1985.

[321] Van Rillaer, J., *Las ilusiones del psicoanálisis*, ed. cit.

[322] Citado por Zimmer, D. E., *Dormir y soñar* (1984), Barcelona, Salvat, 1985.

[323] Freud, S., *La iniciación del tratamiento* (1913), O. C., vol. XIV, ed. cit.

[324] Freud, S., *Moisés y la religión monoteísta* (1939), O. C., vol. XX, ed. cit.

[325] Klimovsky, G., *Epistemología y psicoanálisis*, vol. II, Buenos Aires, Ediciones Biebel, 2004.

[326] Sobre los casos de Freud y la historia secreta del psicoanálisis soy deudor de las obras de Roudinesco, E. y Plon, M., *Dictionnaire de la psychanalyse* (edición aumentada), París, Fayard, 1997, y *La bataille des cent ans. Histoire de la psychanalyse en France*, vol. I (1895-1939), París,

Seuil, 1986, trad. cast. *La batalla de los cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*, Madrid, Fundamentos, 1988.

[327] Roazen, P. y Deutsch, H., *A psychoanalyst's Life*, Nueva York, Meridian, 1986, citado en *Le livre noir de la psychanalyse*, ed. cit.

[328] Citado por Eysenck, H., *Decadencia y caída del imperio freudiano*, Barcelona, Nuevo Arte Thor, 1988.

[329] Sobre el Hombre de los Lobos véase Obholzer, K., *The Wolf Man Sixty Years Later*, Londres, Routledge, y Kegan, P. y Gardiner, M. (comps.) 1982, *The Wolf Man By the Wolf Man*, Nueva York, Basic Books, 1971.

[330] Ellenberger, H. F., *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Londres, Harper Collins, 1970, trad. franc. *Histoire de la découverte de l'inconscient*, París, Fayard, 1974.

[331] Edinger, D., *Bertha Pappenheim, Freud's Anna O*, Highland Park, III, Congregation Solel, citado en *Le livre noir de la psychanalyse*, ed. cit.

[332] Kardiner, A. (Nueva York, 1977), *Mi análisis con Freud. Reminiscencias*, México, Joaquín Mortiz, 1979.

[333] Citada por Roudinesco, E. y Plon, M., *Diccionario de psicoanálisis*, ed. cit.

[334] Ídem.

[335] Ídem.

[336] Sobre el psicoanálisis argentino véase Ben Plotkin, M., *Freud en las pampas*, ed. cit.

[337] Ferenzci, *Diario íntimo*, 1932, citado por Gay, P., *Freud, Una vida de nuestro tiempo*, ed. cit.

[338] Carta de Anna Freud a Sigmund Freud, 20 de julio de 1922, citado por Gay, P., ob. cit.

[339] Carta a Oskar Pfister, Freud Collection, Manuscript Division, Washington DC, Library of Congress.

[340] Citado por Roudinesco, E., *Le patient, le thérapeute et l'État*, París, Librairie Arthème Fayard, 2004. *El paciente, el terapeuta y el Estado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

[341] Freud, S., *El porvenir de una ilusión*, O. C., vol. XIV ed. cit.

[342] Freud, S., *Estudios sobre histeria*, O. C., vol. X, ed. cit.

[343] Rieff, P., *Freud: la mente de un moralista*, Buenos Aires, Paidós, 1968.

[344] Freud, S., *Los orígenes del psicoanálisis*, O. C., vol. XXII, ed. cit.

[345] Derrida, J., "Substitutions", *Toxicomanie et devenir de l'humanité*, París, Odile Jacob, 2001.

[346] Ellenberger, H. F., *Histoire de la découverte de l'inconscient*, ed. cit.

[347] Ídem.

[348] Freud, S., *Introducción al psicoanálisis*, O. C., vol. V, ed. cit.

[349] Legendre, P., *L'inestimable objet de la transmission*, París, Fayard, 1985. Lecciones IV, trad. cast. *El inestimable objeto de la transmisión*, México, Siglo XXI, 1994.

[350] Jones, E., *Vida y obra de Sigmund Freud* (1953), Barcelona, Anagrama, 1970.

[351] Ídem.

[352] Freud, S., *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, O. C., vol. XVII, ed. cit.

[353] Freud, S., *Moisés y el monoteísmo*, O.C., vol. X, ed. cit.

[354] Freud, S., *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), O. C., vol. IX, ed. cit.

[355] Freud, S., Carta a Abraham, 8 de diciembre de 1928, en *Sigmund Freud-Karl Abraham. Correspondencia completa (1907-1926)*, Madrid, Síntesis, 2005.

[356] De Beauvoir, S., *Le deuxième sexe*, París, Gallimard, 1949, trad. cast. *El segundo sexo*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.

[357] Roudinesco, E., *La batalla de los cien años. Historia del psicoanálisis en Francia*, vol. I, ed. cit.

[358] Dolto, F., *La Cause des enfants*, París, Laffont, 1985. Trad. cast. de Irene Miriam Agoff,

La causa de los niños, Buenos Aires, Paidós, 1992.

[359] Véase, además de Simone de Beauvoir, Kate Millett, *Sexual Politics*, Nueva York, Doubleday, 1970.

[360] Así lo afirma uno de sus biógrafos, Fritz Wittels, *Freud and his Time*, Nueva York, Grosset and Dunlap, 1931, citado por Ellenberger, H. F., *Histoire de la découverte de l'inconscient*, ed. cit.

[361] Viereck, G. S., "Entrevista a Freud", *Glimpes of the Great*, 1930, reproducido en *Las grandes entrevistas de la historia*, ed. cit.

[362] Freud, S., "La novela familiar del neurótico" (1909), en *O. C.*, vol. XXI, ed. cit.

[363] Jung, C. G., *Problemas psíquicos del mundo actual*, Caracas, Monte Ávila, 1976.

[364] Jung, C. G., *Nietzsche's "Zarathustra"*. Notas del seminario dado en 1934-1939, edición de James I. Jarrett, Princeton University Press, 1997.

[365] Véase el capítulo 3, "Heidegger, el lugarteniente de la nada".

[366] Citado por Noll, R., *Jung. El Cristo ario* (1997), Buenos Aires, Vergara, 2002.

[367] Ídem.

[368] Ídem.

[369] Ídem.

[370] Jung, C. G., *Letters*, vol. I, 1906-1950, ed. de Adler, G. y Jaffé, A., Princeton University Press, 1973.

[371] Boudon, R. y Bourricaud, F., *Diccionario crítico de sociología* (1990), Buenos Aires, Edicial, 1993.

[372] Laurette Séjourné había sido mujer de Victor Serge, militante ruso de izquierda antiestalinista. Al morir Serge se fue a vivir a México en 1943, donde realizó investigaciones antropológicas sobre las civilizaciones precolombinas y allí conoció a Orfila. Fue autora de numerosas obras de antropología.

[373] Citado por Roudinesco, E., *Histoire de la psychanalyse en France*, París, Fayard, 1994.

[374] Lévi-Strauss, C. y Eribon, D., *De près et de loin*, París, Éditions Odile Jacob, 1988; trad. cast. *De cerca y de lejos*, Madrid, Alianza, 1990.

[375] Conferencia de 1966, incluida en *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967, trad. cast. *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

[376] Dumézil, G., *Mythe et épopée*, tomo 3, *Histoires romaines*, París, Gallimard, 1973.

[377] Bellour, R., "Entretien avec Lévi-Strauss", *Les Lettres Françaises*, 12 de enero de 1967.

[378] Caruso, P., *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault e Lacan*, Milán, Mursia y Cía., 1969, trad. cast., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969.

[379] Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, trad. cast. *Antropología estructural*, Buenos Aires, Eudeba, 1968.

[380] Lévi-Strauss, C., *Le Monde*, 1º de junio de 1973.

[381] Lévi-Strauss, C. y Eribon, D., *De cerca y de lejos*, ed. cit.

[382] Ídem.

[383] Caruso, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, ed. cit.

[384] Needham, R., *Structure and Sentiment, A Test Case in Social Anthropology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962, citado por Merquior, J. G., *De Praga a París. Crítica del pensamiento estructuralista y posestructuralista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

[385] Aron, R., "La paradoxe du même et du autre", *Mélanges offerts a Claude Lévi-Strauss*, París, Mouton, 1970.

[386] Needham, R., Universidad de Oxford, Presentación a Francis Korn, *Lévi-Strauss y las estructuras elementales*, Colección Mankacén, Buenos Aires, 1973.

[387] Referido por Algirdas Julien Greimas en François Dosse *Histoire du structuralisme*, París, La Découverte, 1992; trad. cast. *Historia del estructuralismo*, Madrid, Akal, 2004.

- [388] Lévi-Strauss, C. y Eribon, D., *De cerca y de lejos*, ed. cit.
- [389] R. Aron, *Mémoires*, II, París, Julliard, 1983.
- [390] Lévi-Strauss, C., *Le regard éloigné*, París, Plon, 1983, trad. cast. *La mirada distante*, Barcelona, Argos-Vergara, 1984.
- [391] Lévi-Strauss, C., y Eribon, D., *De cerca y de lejos*, ed. cit.
- [392] Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, ed. cit.
- [393] Lévi-Strauss, C. y Eribon, D., *De cerca y de lejos*, ed. cit.
- [394] Lévi-Strauss, C., *Race et histoire*, París, Unesco, 1952, trad. cast. *Raza y cultura*, Madrid, Cátedra, 1993.
- [395] Lévi-Strauss, C. y Eribon, D., *De cerca y de lejos*, ed. cit.
- [396] Lévi-Strauss, C., *Tristes tropiques*, París, Plon, 1955, trad. cast., *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.
- [397] Lévi-Strauss, C., *Raza y cultura*, ed. cit.
- [398] Boon, J., *From Symbolism to Structuralism. Lévi-Strauss in a Literary Tradition*, Nueva York, Harper and Row, 1972.
- [399] Lévi-Strauss, C., *Tristes trópicos*, ed. cit.
- [400] Entrevista en *Le Nouvel Observateur*, junio de 1980, y en *Encounter*, julio de 1979, citadas por Merquior, J. G., *De Praga a París*, ed. cit.
- [401] Caruso, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, ed. cit.
- [402] Lévi-Strauss, C., *Mythologiques I. Le Cru et le cuit*, París, Plon, 1964; trad. cast. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- [403] Lévi-Strauss, C., *Mirar, escuchar, leer*, Madrid, Siruela, 1998.
- [404] Lévi-Strauss, C., *Mitológicas (Obertura)*, ed. cit.
- [405] Lévi-Strauss, C., *La mirada distante*, ed. cit., comentario en el *Times Literary Supplement* de 1984.
- [406] Lévi-Strauss, C. y Eribon, D., *De cerca y de lejos*, ed. cit.
- [407] Lévi-Strauss, C., *La voie des masques*, Ginebra, Albert Skira, 1975, París, Plon, 1979, trad. cast. *La vía de las máscaras. Tres excursiones*, México, Siglo XXI, 1981.
- [408] Véase el capítulo 6, "De Bataille a los posestructuralistas".
- [409] Lévi-Strauss, C. y Eribon, D., *De cerca y de lejos*, ed. cit.
- [410] Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, ed. cit.
- [411] Ídem.
- [412] La lingüística estructuralista llama *significante* al símbolo que representa un concepto, al que denomina *significado* o *referente*. El lazo que une el significado con el significante es arbitrario. Los estructuralistas más radicales afirman el predominio del significante sobre el significado, y por lo tanto el carácter insignificante de éste.
- [413] Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, ed. cit.
- [414] Lévi-Strauss, C., Introducción a Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, París, PUF, 2004 (11a edición).
- [415] "Notes inédites de Ferdinand de Saussure", en *Cahiers Ferdinand de Saussure*, N° 2, 1954, citado por Anderson, P., *In the tracks of historical materialism*, Londres, NLB y Verso, 1983, trad. cast. *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1986.
- [416] Anderson, P., ídem.
- [417] Después primer capítulo de *Antropología estructural*.
- [418] Caruso, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, ed. cit.
- [419] Lévi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962. Trad. cast. *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
- [420] Caruso, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, ed. cit.
- [421] Lévi-Strauss, C., *Raza y cultura*, ed. cit.
- [422] Lévi-Strauss, C., *Mythologiques II. Du miel aux cendres*, París, Plon, 1967, trad. cast.

Mitológicas II. De la miel a las cenizas, México, Fondo de Cultura Económica, 1972.

[423] La noción de sociedades frías y calientes fue introducida en Charbonier, G., *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, París, Union Générale d'Éditions, 1961, y reproducido en la lección inaugural del Collège de France.

[424] Lévi-Strauss, C., *Tristes trópicos*, ed. cit.

[425] Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, ed. cit.

[426] Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, ed. cit.

[427] Unamuno, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Buenos Aires, Losada, 1998 (7a edición).

[428] Lévi-Strauss, C., *Tristes trópicos*, ed. cit.

[429] Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, ed. cit.

[430] De Castro Faria, L., *Um outro olhar. Diário da Expedição a Serra do Norte*. Citada por Sánchez Durá, N., "El antropólogo de cerca y de lejos", *El País*, Madrid, 7 de mayo de 2005.

[431] Véase Lévi-Strauss, C., "Respuestas a algunas cuestiones", reproducido en AA.VV. *Problemas del estructuralismo*, Córdoba, Editorial Universitaria, 1967.

[432] Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, ed. cit.

[433] Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, ed. cit.

[434] Lévi-Strauss, C., *Tristes trópicos*, ed. cit.

[435] Caruso, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, ed. cit.

[436] AA.VV., *Temas candentes hoy*, Buenos Aires, Emecé, 1975.

[437] Discurso reproducido en el último capítulo de *La mirada distante*, ed. cit.

[438] Taguieff, P.-A., "Le neoracisme diferencialiste", *Langage et Société*, 34, diciembre de 1985.

[439] Taguieff, P.-A., *La force du préjugé*, París, La Découverte, 1988.

[440] Lévi-Strauss, C., *Raza y cultura*, ed. cit.

[441] Todorov, T., *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, París, Seuil, 1989, trad. cast. *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991.

[442] Lévi-Strauss, C., *Antropología estructural*, ed. cit.

[443] Lévi-Strauss, C., *Raza y cultura*, ed. cit.

[444] Caruso, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, ed. cit.

[445] Lévi-Strauss, C., *Tristes trópicos*, ed. cit.

[446] Caruso, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, ed. cit.

[447] Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, ed. cit.

[448] Lévi-Strauss, C., *L'homme nu*, París, Plon, 1951, trad. cast. *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1987.

[449] Entrevista con Jean-Marie Benoist, citada por Todorov, T., *Nosotros y los otros*, ob. cit.

[450] Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973, trad. cast. *Antropología estructural 2*, México, Siglo XXI, 1990.

[451] Lévi-Strauss, C., *Mitológicas I*, ed. cit.

[452] Véase el capítulo 1, "Los precursores".

[453] Kant, I., "Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita" y "Sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de Herder", reproducidos en *Filosofía de la historia*, trad. cast. Buenos Aires, Nova, 1958.

[454] Lévi-Strauss, C., *El hombre desnudo*, ed. cit.

[455] Caruso, P., *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, ed. cit.

[456] Lévi-Strauss, C., *Raza y cultura*, ed. cit.

[457] Lévi-Strauss, C., *La mirada distante*, ed. cit.

[458] Lévi-Strauss, C., *Tristes trópicos*, ed. cit.

[459] Merquior, J. G., *De Praga a París. Crítica del pensamiento estructuralista y posestructuralista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

- [460] Sartre, J-P., "Le nouveau mystique", *Situations I*, París, Gallimard, 1947, trad. cast. "El hombre y las cosas", *Situaciones I*, Buenos Aires, Losada, 1965.
- [461] Bataille, G., *L'erotisme*, París, Minuit, 1958.
- [462] Foucault, M., "Preface a la transgression", *Critique*, 195-196, agosto de 1963.
- [463] Sartre, J-P., "El hombre y las cosas", ed. cit.
- [464] Bataille, G., *L'erotisme*, ed. cit.
- [465] "Le basse materialisme et la gnose" en Bataille, G., *Oeuvres complètes, I, Premiers Écrits 1922-1940*, París, Gallimard, 1970.
- [466] Citado por Miller, J., *The passion of Michel Foucault*, Nueva York, Simon and Schuster, 1993, trad. cast. *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995.
- [467] Surya, M., *Georges Bataille. La mort à l'oeuvre*, París, Gallimard, 1987; Odile Felgine, *Roger Cailliois*, París, Stock, 1994.
- [468] Roudinesco, E., *Jaques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, París, Fayard, 1993, trad. cast. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- [469] *Acéphale*, Buenos Aires, Caja Negra, 2005, trad. y notas de Margarita Martínez, número de enero de 1937.
- [470] Bataille, G., "Le communisme et le stalinisme", *Critique*, 72, mayo de 1953. Citado por Habermas, J., *El discurso de la modernidad*, trad. cast. Barcelona, Taurus, 1989.
- [471] Bataille, G., *L'erotisme*, ed. cit.
- [472] Citado por Mario Praz, *La carne, la muerte y el diablo* (1948), trad. cast. Caracas, Monte Ávila, 1969.
- [473] Bataille, G., *L'erotisme*, ed. cit.
- [474] Ídem.
- [475] Ídem.
- [476] Sartre, J-P., "El hombre y las cosas", ed. cit.
- [477] "Presentación", en Bataille, G., *Oeuvres complètes*, ed. cit.
- [478] "Prefacio a la transgresión", *Critique*, 1963, citado por Eribon, D., *Michel Foucault* (1989), Barcelona, Anagrama, 1992.
- [479] *Roland Barthes par Roland Barthes*, París, Seuil, 1975.
- [480] Barthes, R., *Océaniques*, FRE, noviembre 1970-mayo 1971.
- [481] Dosse, F., *Histoire du structuralisme*, París, La Découverte, 1992, trad. cast. *Historia del estructuralismo*, Madrid, Akal, 2004.
- [482] Barthes, R., *Le degré zéro de l'écriture*, París, Point-Seuil, 1953; trad. cast. *El grado cero de la escritura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.
- [483] Barthes, R., *Mythologies*, París, Seuil, 1957. Recopilación de artículos publicados en *Les Lettres Nouvelles* entre 1954 y 1956; trad. cast. *Mitologías*, Madrid, Siglo XXI, 2000.
- [484] Barthes, R., *Océaniques*, ed. cit.
- [485] Barthes, R., *Mitologías*, ed. cit.
- [486] Barthes, R., *Océaniques*, ed. cit.
- [487] Barthes, R., "Elements de sémiologie 2", *Communications* N° 4, 1964. Recopilado en *L'Aventure sémiologique*, París, Seuil, 1985, trad. cast. *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1997.
- [488] Barthes, R., *Essais critiques*, París, Seuil, 1964, trad. cast. *Ensayos críticos*, Barcelona, Seix Barral, 1967.
- [489] Barthes, R., *Le grain de la voix. Entretiens 1962-1980*, París, Seuil, 1981; trad. cast. *El grano de la voz. Entrevistas 1962-1980* (1981), Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- [490] Barthes, R., *Critique et vérité*, París, Seuil, 1966.
- [491] Barthes, R., *Le Système de la Mode*, París, Seuil, 1967, trad. cast. *El sistema de la moda*, Barcelona, Gustavo Gil, 1978.

[492] Barthes, R., "De la science a la littérature", *Times Literary Supplement*, 1967, recopilado en *La Bruissement de la langue*, París, Seuil, 1984, trad. cast. *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994.

[493] Barthes, entrevista con Raymond Bellour, *Les Lettres Françaises*, 20 de mayo de 1970, reproducido en *El grano de la voz. Entrevistas 1962-1980*, ed. cit.

[494] Barthes, R., *El imperio de los signos*, Madrid, Mondadori, 1990.

[495] Entrevista citada con Raymond Bellour.

[496] Barthes, R., *S/Z*, París, Seuil, 1970, trad. cast. *S/Z*, Madrid, Siglo XXI, 2001.

[497] Barthes, R., "Sur la théorie", en *Oeuvres complètes*, ed. cit.

[498] Barthes, R., "La littérature aujourd'hui", *Tel Quel*, 1961, recopilado en *Ensayos críticos*, ed. cit.

[499] Un ejemplo grotesco de la aplicación de esa jerga académica a actividades populares lo dan Pablo Alabarces y María Graciela Rodríguez, *Cuestión de pelotas, fútbol, deporte, sociedad, cultura* (Buenos Aires, Atuel, 1996), cuando combinando la petulancia del iniciado con el tono del intelectual populista dicen "leer Maradona".

[500] Barthes, R., "Littérature Littérale", *Critique*, 195, recopilado en *Ensayos críticos*, ed. cit.

[501] Ricardou, J., "Textes mise en scène", *La Quinzaine Littéraire*, 15 de noviembre de 1967, citado por Dosse, F., *Historia del estructuralismo*, ed. cit.

[502] "Veinte palabras clave para Roland Barthes", entrevista de Jean Jacques Bruschier, *Magazine littéraire*, febrero de 1975, recopilada en *El grano de la voz. Entrevistas 1962-1980*, ed. cit.

[503] Sollers, P., "A propos de la dialectique", en *Psychanalyse et politique*, editor Armando Verdiglione, París, Seuil, 1974, citado por Sherry Turkle, *Psychoanalytic Freud's French Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1979, trad. cast. Jacques Lacan, *La irrupción del psicoanálisis en Francia*, Buenos Aires, Paidós, 1983.

[504] Citado por Terán, O., *Nuestros años sesenta*, Buenos Aires, Punto Sur, 1991.

[505] Deleuze, G., *Le Nouvel Observateur*, 5 de abril de 1967, reimpresso en Séve, L., *Structuralisme et dialectique*, París, Éditions Sociales, 1984.

[506] Deleuze, G. y Guattari, F., *L'Anti-Oedipe. Capitalisme et Schizophrénie*, París, Minuit, 1972, trad. cast. *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1974.

[507] Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía* (1962), Madrid, Anagrama, 1995.

[508] Deleuze, G., "Lettre a un critique sévère", en Deleuze, G., *Pourparlers*, París, Minuit, 1940; trad. cast. *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1996. Citado por James Miller, *La pasión de Michel Foucault*, ed. cit.

[509] Deleuze, G. y Guattari, F., *Rhizome*, París, Minuit, 1976.

[510] Deleuze, G., *Logique du sens*, París, Minuit, 1969, trad. cast. *Lógica del sentido*, Barcelona, Barral, 1971.

[511] Deleuze, G. y Guattari, F., *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, ed. cit.

[512] Ídem.

[513] Foucault, M., *La verdad de las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa, 1973.

[514] Backes-Clement, C., "El Antiedipo", entrevista con Félix Guattari y Gilles Deleuze, *Eco*, 154, Bogotá.

[515] Deleuze, G. y Guattari, F., *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, ed. cit.

[516] Ídem.

[517] Macciocchi, M. A., *Diario íntimo*, inédito, citado por Roudinesco, E., *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, ed. cit.

[518] Deleuze, G. y Guattari, F., *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, ed. cit.

[519] Backes-Clement, C., ob. cit.

[520] Foucault, M., "Theatrum philosophicum", *Critique*, 282, setiembre de 1970.

[521] Descombes, V., entrevista con François Dosse, ob. cit.

- [522] Lecourt, D., entrevista con François Dosse, ob. cit.
- [523] Kolakowski, L., *Las principales corrientes del marxismo*, III, *La crisis* (1978), Madrid, Alianza, 1983.
- [524] Althusser, L., "Sobre la dialéctica materialista", artículo en *La Pensée*, 1963, recogido en *Pour Marx*, París, Maspero, 1965; trad. cast. *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967.
- [525] Lecourt, D., conversación con François Dosse, ob. cit.
- [526] Althusser, L., "Contradicción y sobredeterminación", *La Pensée*, 1962, recogido en *La revolución teórica de Marx*, ed. cit.
- [527] Semprún y Garaudy abandonaron pronto el PC pero siguieron caminos opuestos. Semprún se hizo socialdemócrata y fue ministro de Cultura de Felipe González; Garaudy sorprendentemente se convirtió al islamismo.
- [528] Althusser, L., *Lenin y la filosofía*, Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1969.
- [529] Althusser, L., *L'avenir dure longtemps* y *Les faits. Autobiographies*, París, Stock- Imec, 1992.
- [530] Término con el que Mijail Gorbachov definió su intento de liberalización de la Unión Soviética.
- [531] Publicada en *Revue de metaphysique et morale*, 4, octubre-diciembre 1963, dirigida por Jean Wahl e incluida en Derrida, J., *L'écriture et la différence*, París, Seuil, 1967; trad. cast. *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- [532] Publicado en la revista *Paideia* y agregado luego como apéndice a la reedición de *Historia de la locura*, Buenos Aires, Paidós, 1992.
- [533] Ferry, L. y Renaut, A. *La Pensée*, 68, París, Gallimard, 1988.
- [534] Derrida, J., *De la gramatología*, Madrid, Siglo XXI, 1973; *De la diseminación*, Barcelona, Fundamentos, 1975.
- [535] El término *differAnce* apareció en "La palabra soplada", artículo en *Tel Quel*, 1965, reproducido en *La escritura y la diferencia*, ed. cit. y en "La différence", conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofía, 1968, reproducido en *Théorie d'ensemble*, París, Seuil, 1968, y en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972.
- [536] Derrida, J., *Glass*, París, Galilée, 1974.
- [537] Deleuze, J., en M-Cressole, *Deleuze en París*, Ed. Universitaires, 1973. Reimpreso en Deleuze, G., *Conversaciones*, ed. cit.
- [538] Gasché, R., *The train of the mirror*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- [539] Hartman, G., *Saving the text: literature, Derrida, philosophy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1981.
- [540] Derrida, J., "El otro es secreto porque es otro" (entrevista del año 2000) reproducido en papel máquina, Madrid, Trotta, 2003.
- [541] Derrida, J., *Positions*, París, Minuit, 1972.
- [542] De Man, P., *Blindness and Insight*, Mineápolis, University of Mineapolis, 1987.
- [543] Derrida, J., *Les fins de l'homme. A partir du travail de J. Derrida*, París, Galilée, 1981.
- [544] Derrida, J., "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines", en *La escritura y la diferencia*, ed. cit.
- [545] Sobre la influencia francesa en Estados Unidos soy deudor de François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze and Cia, et les mutations de la vie intellectuelle aux États Unis*, París, La Découvert y Syros, 2003, trad. cast. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze and Cia y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Barcelona, Melusina, 2005.
- [546] Fundador del Institute for Architecture and Urban Studies de Nueva York y director de la revista *Oppositions*.
- [547] El proyecto no se realizó pero quedó el libro de Derrida, J. y Eisenman, P., *Chora*, Nueva York, Oxford University Press, 1987.

- [548] Gide, A., *Journal*, 28 de junio de 1924, París, Gallimard, 1958.
- [549] Matamoro, B., "Una razón poética", en *Coloquio Jacques Lacan 1901-2001*, Barcelona, Paidós, 2002.
- [550] Lacan, J., "La cosa freudiana", en *Écrits*, París, Seuil, 1966, trad. cast. *Escritos*, México, Siglo XXI, 1984.
- [551] Estos personajes inspiraron también la obra teatral *Las criadas*, de Jean Genet.
- [552] Breton, A., *Oeuvres complètes*, I, París, Gallimard, "La Pléyade", 1988.
- [553] Publicado en el primer número de *Le Surrealisme au service de la Révolution*, julio de 1930.
- [554] Dalí, S., *Vida secreta de Salvador Dalí*, Figueras, Dasa Editores, 1981.
- [555] Citado por Roudinesco, E., *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, París, Fayard, 1993; trad. cast. *Lacan; Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- [556] Lacan, J., *Escritos*, ed. cit.
- [557] Lacan, J., *Seminario VII* (1959-1960), Buenos Aires, Paidós, 1988.
- [558] Lacan, J., *Seminario XIII, El objeto del psicoanálisis* (1965-1966), ed. cit.
- [559] Entrevista de Bernard Ogalvie con Françoise Dosse, *Historie du structuralisme*, París, La Découverte, 1992; trad. cast. *Historia del estructuralismo*, Madrid, Akal, 2004.
- [560] Ídem.
- [561] Lacan, J., "L'agressivité en psychanalyse", en *Revue Française de Psychanalyse*, N° 3, tomo XIV, 1948, reproducido en *Escritos*, ed. cit.
- [562] Lacan, J., "Joyce, le synthome!" Actes du 5 Symposium James Joyce, París, Éditions du CNRS, 1979 -L'Ane 6,1982. *Joyce avec Lacan* (dirección Jacques Aubert), París, Navarin, 1987.
- [563] Citado por Roudinesco, E., ob. cit.
- [564] Lacan, J., "Prefacio a la edición inglesa del Seminario XI", 1976, reproducido en Lacan, J., *Intervenciones y textos*, volumen 2, Buenos Aires, Manantial, 1988.
- [565] Lacan, J., *Seminario XX, Aun*, trad. cast. Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981.
- [566] Rey, P., *Une saison avec Lacan*, París, Robert Laffont, 1989, trad. cast. *Una temporada con Lacan*, Buenos Aires, Letra Viva, 2005.
- [567] Ídem.
- [568] Barthes, R., entrevista con Bernard Henri Levi, *Le Nouvel Observateur*, 19 de enero de 1977, recogido en *El grano de la voz. Entrevistas 1962-1980*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- [569] Lacan, J., *Scilicet*, I, París, Seuil, 1968.
- [570] Lacan, J., "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse". Congreso de Roma, 26-27 septiembre de 1953, *La psychanalyse*, I, 1956, *Escritos*, ed. cit.
- [571] Lacan, J., *Seminario XXII*, RSI, 1974-1975, publicado en la revista *Ornicar* N° 2 al 5, 1975.
- [572] Conferencia inaugural en la SPP, 8 de julio de 1953.
- [573] Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, París, Minuit, 1983, trad. cast. *Ensayo de lingüística general*, Barcelona, Planeta, 1983.
- [574] Lacan, J., entrevista E.T.B., 14 de diciembre de 1966, citado por Françoise Dosse, ob. cit.
- [575] Ídem.
- [576] Lacan, J., "L'instance de la lettre dans l'inconscient", *Escritos*, ed. cit.
- [577] Benveniste, É., *Problems in General Linguistics*, Miami, Miami University, 1971, trad. cast. *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 1982.
- [578] Lacan, J., *Seminario II. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, trad. cast. Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1983.
- [579] Lacan, J., *Seminario XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, París, Seuil, 1973; trad. cast., *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Barcelona, Barral Editores, 1977.

- [580] Ídem.
- [581] Lacan, J., *Seminario XX, Encore* (1973-1974), París, Seuil, 1975.
- [582] Lacan, J., "La science et la vérité", 1965, publicado en *Cahiers pour l'analyse*, I, 1966 y en *Écrits*, ed. cit., trad. cast. "La ciencia y la verdad", *Escritos II*, ed. cit.
- [583] Lacan, J., *Seminario XX, Encore*, ed. cit.
- [584] Sokal, A. y Bricmont, J., *Impostures intellectuelles*, París, Éditions Odile Jacob, 1997.
- [585] Lacan, J., *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, ed. cit.
- [586] *Lettre de l'École freudienne de París*, 1975.
- [587] Lacan, J., *Escritos*, ed. cit.
- [588] Citado por Hadad, G., *Le jour où Lacan m'adopté*, París, Grasset et Fasquelle, 2002, trad. cast. *El día que Lacan me adoptó*, Buenos Aires, Letra Viva, 2006.
- [589] Recogido en Althusser, L., *Écrits sur la psychanalyse*, París, Strock- IMEC, 1993; *Freud y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1970.
- [590] Roudinesco, E., *Histoire de la psychanalyse en France*, t. 2, París, Fayard, 1994.
- [591] Lacan, J., "La dirección del tratamiento", en *Escritos*, ed. cit.
- [592] Lacan, J., *Seminario I. Los escritos técnicos de Freud*, Barcelona, Paidós, 1981.
- [593] Hamon, H. y Roman, P., *Generation*, volumen 2, París, Seuil, 1988, citado por Roudinesco, E., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida...*, ed. cit.
- [594] Roudinesco, E., ídem.
- [595] Lacan, J., *Seminario III, Estructuras freudianas de la psicosis*, trad. cast. Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1984.
- [596] Lacan, J., *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, ed. cit.
- [597] *Seminario III*, clase del 21 de marzo de 1956, ed. cit.
- [598] Lacan, J., *Televisión*, París, Seuil, 1974, basado en una charla con Jacques-Alain Miller, filmada por Benoit Jacquot, difundida por la ORTF el 9 y 16 de marzo de 1974.
- [599] Entrevista de Françoise Dosse con Jean-Marie Benoist en *Historia del estructuralismo*, ed. cit.
- [600] Entrevista de Françoise Dosse con André Green, ídem.
- [601] Green, A., "Le langage dans la psychanalyse", *Langages*, Les Rencontres Psychanalytiques d'Aix en Provence, 1983, Les Belles Lettres, 1984, citado por Dosse, F., *Historia del estructuralismo*, ob. cit.
- [602] *Discursos a los católicos*, París, Seuil, 2005.
- [603] Conversación de Elisabeth Roudinesco con Marc-François Lacan en *Jacques Lacan. Esbozo de una vida...*, ed. cit.
- [604] Estas disquisiciones fueron recogidas en *El Evangelio en el riesgo del psicoanálisis* (1982) y *La fe en el riesgo del psicoanálisis* (1983).
- [605] Citado por Roudinesco, E. y Plon, M., *Dictionnaire de la psychanalyse en France*, París, Fayard, 1997, trad. cast. *Diccionario de psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- [606] Lacan, J., "La chose freudienne", conferencia en Viena el 7 de noviembre de 1955, citado por Roudinesco, E., *Jacques Lacan. Esbozo de una vida...*, ob. cit.
- [607] Roudinesco, E., ídem.
- [608] *Le Monde*, 11 de enero de 1980, citado por Dosse, F., *Historia del estructuralismo*, ob. cit.
- [609] Foucault, M., *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1960, trad. cast. *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1970.
- [610] Trombadori, D., *Colloqui con Foucault*, citado por Eribon, D., *Michel Foucault (1926-1994)*, París, Flammarion, 1989. Trad. cast. *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- [611] Eribon, D., ídem.
- [612] Foucault, M., "Le retour de la morale", *Les Nouvelles Littéraires*, 28 junio-5 julio de 1984.

- [613] Entrevista de Bellour, R., *Les Lettres Françaises*, junio de 1967.
- [614] Citado por Rajchman, J., *Foucault: la ética y la obra*, en AA.VV., *Michel Foucault philosophe*, París, Seuil, 1989, trad. cast. *Michel Foucault filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- [615] Foucault, M., “Final Interview”, Raritan, verano de 1985. Entrevista con Gilles Barbedette, publicada en *Les Lettres Nouvelles*, 28 de junio de 1985.
- [616] Foucault, M., “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, incluido en *Hommage à Jean Hyppolite*, París, Presses Universitaires de France, 1969; trad. cast., *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Valencia, Pre-textos, 2000.
- [617] Citado por Merquior, J. G., *Foucault*, Londres, Fontana Paperbacks, 1985, trad. cast. *Foucault o el nihilismo de cátedra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- [618] Bachelard, S., *Hommage à Jean Hippolyte*, op. cit., citado por Merquior, J. G., ob. cit.
- [619] Ídem.
- [620] Foucault, M., *L’Ordre du discours*, París, Gallimard, 1971, trad. cast. *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987.
- [621] Foucault, M., *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, París, Seuil-Gallimard, 1999, trad. cast. *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- [622] Borges, J. L., “El idioma analítico de John Wilkins” en *Otras inquisiciones*, 1952, *Obras completas*, 1923-1972, Buenos Aires, Emecé, 1974.
- [623] Entrevista, *La Presse*, Túnez, abril de 1967, citado por Eribon, D., *Foucault et ses contemporaines*, París, Fayard, 1994, trad. cast. *Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.
- [624] Debate en la Société Française de Philosophie, en 1969. También señaló su apartamiento del estructuralismo en una entrevista en *Le Monde*, 3 de mayo de 1969, citado por Eribon, D., *Foucault y sus contemporáneos*, ed. cit.
- [625] Conferencia pronunciada por M. Foucault en la Universidad Católica de Río de Janeiro en mayo de 1973, trad. cast. *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1983.
- [626] Dreyfus, H. y Rabinow, P., *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, París, Gallimard, 1984.
- [627] Entrevista, *La Quinzaine Littéraire*, N° 5, 15 de mayo de 1966.
- [628] Foucault, M., “Langage de l’espace”, *Critique*, N° 20, 1964.
- [629] Foucault, M., “Defense, aspect, origine”, *Critique*, noviembre de 1963.
- [630] Caruso, P., *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault e Lacan*, Milán, Mursia y Cía., 1969; trad. cast. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Barcelona, Anagrama, 1969.
- [631] “La scène de la philosophie”, entrevista con M. Watemabe recopilada en *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, trad. cast. *Estrategias del poder*, Barcelona, Paidós, 1999.
- [632] Foucault, M., “Les intellectuels et le pouvoir”, diálogo con Gilles Deleuze, *L’Arc*, 49, marzo de 1972.
- [633] Chapsal, M., “La plus grande révolution depuis l’existencialisme”, *L’Express*, 23-29 de mayo de 1966, citado por Miller, J., *The Passion of Michel Foucault*, Nueva York, Simon and Schuster, 1993, trad. cast. *La pasión de Michel Foucault*, Santiago de Chile, Andrés Bello, 1995.
- [634] El término *episteme* variaba de una obra a otra y luego fue abandonado. En *Las palabras y las cosas* significaba las relaciones entre los códigos fundamentales y los diferentes saberes de una cultura en una determinada época. El *episteme* clásico abarcaba los siglos diecisiete y dieciocho.
- [635] Foucault, M., *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, trad. cast. *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta, 1985.
- [636] *La Quinzaine Littéraire*, 1º de marzo de 1968.
- [637] Foucault, M., *La arqueología del saber*, ed. cit.
- [638] Foucault, M., “Vérité et pouvoir”, entrevista con M. Fontana en *L’Arc*, 1971, reproducida en *Dits et écrits*, París, Gallimard, tomos I al IV, 1954-1988.

[639] Deleuze, G., “Un portrait de Foucault” (entrevista de 1986), en *Pourparlers*, 1990, citado por Miller, J., ob. cit.

[640] Derrida, J., “Cogito and the History of Mandes”, en *Writing and Difference*, 1978, citado por Miller, J., ob. cit.

[641] Carta a Jacqueline Verdeaux, agosto de 1954, citado por Eribon, D., *Foucault y sus contemporáneos*, ed. cit.

[642] Miller, J. A., “Michel Foucault y el psicoanálisis”, en AA.VV., ed. cit.

[643] Foucault, M., *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961, trad. cast. *Historia de la locura en la época clásica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

[644] Foucault, M., “La Folie, l'absence d'oeuvre”, *La Table Ronde*, mayo de 1964.

[645] Reportaje de Georges Canguilhem sobre el manuscrito presentado por Foucault como tesis de doctorado.

[646] Los datos históricos de la locura en la era premoderna han sido reunidos por H. C. Midelfort, citado por J. G. Merquior, *Foucault o el nihilismo de cátedra*, ed. cit.

[647] Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica*, ed. cit.

[648] Una casualidad que no desdeñarían los psicoanalistas: Pierre Rivière era también el nombre de un condiscípulo de Foucault en la escuela secundaria, y el único que lo aventajaba en calificación.

[649] *Moi, Pierre Rivière, ayant égorgé ma mère, ma soeur et mon frère. Un cas de parricide au XIX siècle*, obra colectiva presentada por M. Foucault, París, Gallimard-Julliard, 1973, trad. cast. *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana y a mi hermano...*, Barcelona, Tusquets, 1987.

Un discípulo argentino de Foucault, Tomás Abraham, profesor de filosofía de la Universidad de Buenos Aires, creyó encontrar su Rivière propio en Sergio Schoklender, un condenado por parricidio, a quien invitó a participar en un coloquio sobre Foucault realizado en un centro cultural universitario. Schoklender mantuvo siempre la duda entre la reivindicación foucaultiana del crimen o el reclamo de su inocencia.

[650] Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1974, trad. cast. *Vigilar y castigar*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

[651] Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, ed. cit.

[652] Foucault, M., “Les intellectuels et le pouvoir”, ob. cit.

[653] Foucault, M., entrevista de 1971 reproducida en *Language, Counter-Memory, Practice: Select Essays and Interviews*, ed. Donald F. Bouchard, Cornell University Press, 1977, citado por Michael Walzer, *La compañía de los críticos* (1988), Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.

[654] Coloquio en *Table Ronde*, 20 de mayo de 1978, citado por Miller, J., ob. cit., “De la nature humaine: justice contra pouvoir”, debate televisivo entre Chomsky y Foucault en Eindhoven, Holanda, noviembre de 1971, reproducido en Foucault, M., *Dits et écrits*, vol. 1, ed. cit.

[655] Entrevista con N. Chomsky, 16 de enero de 1990, citado por Miller, J., *La pasión de Michel Foucault*, ed. cit.

[656] Foucault, M., “Sur la justice populaire. Debat avec les Maos”, *Les Temps Modernes*, N° 310 bis, 1972.

[657] Foucault, M., *Il faut défendre la société: Cours au Collège de France, 1975-1976*, París, Gallimard-Seuil, 1997, trad. cast. *Defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

[658] Foucault, M., “Normalisation et control sociale”, mesa redonda, *Esprit*, N° 413, abril-mayo de 1972, reproducido en *Dits et écrits*, ed. cit.

[659] Foucault, M., *Power-Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. Colin Gordon, Nueva York, Pantheon, 1980, citado por Walzer, M., *La compañía de los críticos*, ed. cit.

[660] Foucault, M., “Va-t-on extraditer Klaus Croissant?”, *Le Nouvel Observateur*, 679, 14 de

noviembre de 1977, citado por J. Miller, *La pasión de Michel Foucault*, ed. cit.

[661] Entrevista con Lucette Finas en Foucault, M., *Power, Truth, Strategy*, Sydney, Working Papers, 1979.

[662] Foucault, M., *Histoire de la sexualité, 1, La volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, trad. cast. *Historia de la sexualidad 1, La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1977.

[663] Wade, S., "Foucault in California", manuscrito inédito citado por James Miller, *La pasión de Michel Foucault*, ed. cit.

[664] Garland, D., *Castigo y sociedad moderna. Un estudio de teoría social*, México, Siglo XXI, 1999.

[665] Sedgwick, P., *Psique Politics* (1982), citado por Merquior, J. G., ob. cit.

[666] Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, ed. cit.

[667] Foucault, M., *Theatrum Philosophicum*, París, Minuit, 1970, trad. cast. *Michel Foucault y Gilles Deleuze, Theatrum Philosophicum*, seguido de *Repetición y diferencia*, Barcelona, Anagrama, 1995.

[668] Foucault, M., "Hospicios, Sexualidade, Prisões", revista *Versus*, San Pablo, N° 1, 1975, reproducido en *Dits et écrits*, ed. cit.

[669] Foucault, M., "Taccuino Peresiano: l'esercito, quando la terra trema", *Corriere della Sera* N° 228, 28 de setiembre de 1978; "Una rivolta con le mani nude", ídem, N° 261, 5 de noviembre de 1978; "Sfida all'opposizione", *Corriere della Sera*, N° 262, 7 de noviembre de 1978; "I reportaggi di idee", *Corriere della Sera*, N° 267, 12 de noviembre de 1978; "La rivolta dell'Iran corre sui nostri delli miniscarre", *Corriere della Sera*, N° 273, 19 de noviembre de 1978; "Il mitoco capo della rivolta nell'Iran", *Corriere della Sera*, N° 279, 26 de noviembre de 1978; "Una polvorietta chiamata Islam", *Corriere della Sera*, 13 de febrero de 1979.

[670] Foucault, M., "Le chef mythique de la révolte", *Corriere della Sera*, 26 de noviembre de 1978.

[671] "Inutile de se soulever", en *Le Monde*, 11 de mayo de 1979.

[672] "Socialismo y represión", diálogo con Karol, *Le Nouvel Observateur*, 1976, reproducido por *La Opinión*, 29 de febrero de 1976.

[673] *Power-Knowledge. Selected Interviews and Other Writings*, ed. cit., citado por Rorty R., *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1993.

[674] "Vérité et pouvoir", entrevista con Alexander Fontana, *L'Arc*, N° 79, 1977.

[675] Ídem.

[676] Foucault, M., "A verdade e as formas jurídicas", *Cuadernos da Pontificia Universidade Católica*, Río de Janeiro N° 16, junio de 1974, recopilado en Foucault, M., *Dits et écrits*, ed. cit.

[677] "Prisiones y motines en las prisiones" entrevista con B. Morawe, (1973) recogida en Foucault, M., *Dits et écrits*, ed. cit.

[678] Foucault, M., *Historia de la sexualidad, 1*, ed. cit.

[679] Foucault, M., "Les intellectuels et le pouvoir", ed. cit.

[680] Goffman, E., *Asylum. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Hardmondsworth, Penguin, 1961, trad. cast. *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

[681] Foucault, M., *Historia de la sexualidad, 1*, ed. cit.

[682] Foucault, M., *Defender la sociedad*, ed. cit.

[683] Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, ed. cit.

[684] Foucault, M., *Defender la sociedad*, ed. cit.

[685] Foucault, M., *Vigilar y castigar*, ed. cit.

[686] Habermas, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

[687] Rorty, R., *Contingency, irony and solidarity*, Nueva York, Cambridge University Press, 1989, trad. cast. *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona-Buenos Aires, 1991.

- [688] *Actuel*, noviembre de 1976.
- [689] Foucault, M., 2 “Precisazioni sul potere. Risposta ad alcuni critici”, agosto, N° 167-168, Milán, 1978, trad. cast. “Lo que digo y lo que dicen que digo”, *El Viejo Topo*, N° 29, febrero de 1979, reproducido en Tarcus, H. (comp.) *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1993.
- [690] Walzer, M., *La compañía de los críticos*, ed. cit.
- [691] Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, ed. cit.
- [692] Foucault, M., “Par de là du bien et du mal”, *Actuel*, 14 de noviembre de 1971 recopilado en *Language, Counter-Memory, Practice...*, ed. cit.
- [693] Pizzorno, A., “Foucault y la concepción liberal del individuo”, en AA.VV., *Michel Foucault filósofo*, ed. cit.
- [694] Foucault, M., *La arqueología del saber*, ed. cit.
- [695] Foucault, M., *Defender la sociedad*, ed. cit.
- [696] Ídem.
- [697] Foucault, M., “Les intellectuels et le pouvoir”, ed. cit.
- [698] Ídem.
- [699] Ídem.
- [700] Foucault, M., *La verdad y las formas jurídicas*, ed. cit.
- [701] Foucault, M., “La grande colère des faits”, *Le Nouvel Observateur*, N° 652, 9 de mayo de 1977.
- [702] Descombes, V., *Foucault: A critical reader*, David Hoy ed., Oxford, Blackwell, 1982; Rorty, R., *Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, 1991, trad. cast. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós, 1993.
- [703] Entrevista del 22 de marzo de 1990, cfr. al reportaje “Une esthétique de l’existence”, *Le Monde aujourd’hui*, 15-16 julio de 1984 en Miller, J., *La pasión de Michel Foucault*, ed. cit.
- [704] Foucault, M., “Structuralism and Post-Structuralism”, conversación con Gérard Raulet, *Telos*, N° 55, primavera de 1983.
- [705] Ídem.
- [706] Montaigne, M. de, *Essais*, París, Garnier, 1928.
- [707] Kant, I., *Cómo orientarse en el pensamiento*, trad. cast. Carlos Correias, Buenos Aires, Leviatán, 1982.
- [708] Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios, 1984, Barcelona, Crítica, 1991.
- [709] Nagel, T., *The Last Word*, Nueva York, Oxford University Press, 1997, trad. cast., *La última palabra*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- [710] Kant, I., *Crítica del juicio*, trad. cast., Manuel García Morente, Buenos Aires, El Ateneo, 1951.
- [711] Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del Derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 1975.
- [712] Dumont, L., *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, París, Gallimard, 1971; *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l’idéologie économique*, París, Gallimard, 1977.
- [713] Ferry, L. y Renaut, A., *Heidegger et les modernes*, París, Grasset, 1988, trad. cast. *Heidegger y los modernos*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- [714] Giddens, A., *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Polity Press, 1984, trad. cast. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- [715] “Histoire et sciences sociales”, en *Annales*, noviembre-diciembre de 1989, citado por Dosse, F., *Histoire du structuralisme*, París, La Découverte, 1992, trad. cast., *Historia del estructuralismo*, Madrid, Akal, 2004.
- [716] Roudinesco, E., entrevista de François Dosse, ob. cit.

- [717] Russell, B., *History of Western Philosophy*, Londres, George Allen and Unwin, 1945, trad. cast. *Historia de la filosofía occidental*, Madrid, Espasa Calpe, 1971.
- [718] “L’Homme est-il mort? Un entretien avec Michel Foucault/Michel Foucault propos recueillis par Claude Bonnefoy”, en *Arts et Loisirs*, No 38, 15-21 de junio de 1966.
- [719] Popper, K., *The Open Society and its Enemies*, New Jersey, Princeton University, 1950, trad. cast. *Miseria del historicismo. La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 1967.
- [720] Russell, B., *Our Knowledge of the External World*, Londres, George Allen and Unwin, 1914, trad. cast. *Conocimiento del mundo exterior*, Buenos Aires, Los Libros del Mirasol, 1964.
- [721] Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, parágrafo 421, trad. franc. París, Gallimard, 1961.
- [722] Ídem, parágrafo 5.21.
- [723] Ídem, parágrafo 6.41.
- [724] Rorty, R., *Achieving our country*, Harvard University Press, 1998, trad. cast. *Forjar nuestro país*, Barcelona, Paidós, 1999.
- [725] Wittgenstein, L., ob. cit., párrafo 6.54.
- [726] Ídem.
- [727] Lyotard, J. F., *La différence*, París, Minuit, 1985.
- [728] Sobre Hegel y Marx véase mi obra *El vacilar de las cosas*, Buenos Aires, Sudamericana, 1994.
- [729] En ese sentido se orientaba un pensador argentino olvidado, Héctor Raurich, cuando afirmaba: “Marx ha sido más hegeliano que Hegel en cierta dirección y Hegel más marxista que Marx en otras. Así hay que ‘marxistizar’ a Hegel y ‘hegelianizar’ a Marx”, *Notas para la actualidad de Hegel y Marx*, Buenos Aires, Marymar, 1968.
- [730] Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del Derecho*, ed. cit.
- [731] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 2006.
- [732] La oposición entre Hegel y los totalitarismos ha sido exhaustivamente analizada por Weil, E., *Hegel et l’État*, París, Vrin, 1950, y por Marcuse, H., *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 2005.
- [733] Sartre, J-P., *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimard, 1960, trad. cast. *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1995.
- [734] Windelband, W., “Historia y ciencia de la naturaleza” (1894), reproducido en *Preludios filosóficos* (1911), trad. cast. Buenos Aires, Santiago Rueda, 1949.
- [735] Habermas, J., *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1988.
- [736] Derrida, J., “Un retrato de Benjamin” (1978), citado por Jay, M., *Adorno*, Londres, Fontana Paperbacks, 1984, trad. cast. *Adorno*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- [737] El ensayo de Horkheimer sobre Schopenhauer de 1967 fue un retorno a su juventud, el primer libro filosófico que leyó fue *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, y siendo estudiante fue junto con Lowenthal miembro una Asociación schopenhaueriana de Francfort. Citado por Martín Jay, *The Dialectical Imagination*, Boston-Toronto, Little Brown and Co., 1973, trad. cast. *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974.
- [738] Adorno, T. W., “Spengler tras el ocaso”, en *Prismen*, Francfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1955, trad. cast. *Prismas*, Barcelona, Ariel, 1962.
- [739] Adorno, T. W., *Jargon der Eigentlichkeit*, Francfort, Suhrkamp, 1967, trad. cast. *La ideología como lenguaje*, Madrid, Taurus, 1971.
- [740] Carta de Benjamin a Scholem del 15 de abril de 1930, citado por Malcolm Lowry, *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- [741] El término fue acuñado por Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technologie, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, University Press, 1984, trad.

cast., *El modernismo reaccionario. Tecnología, cultura y política en Weimar y el Tercer Reich*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

[742] Habermas, J., *El discurso de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989.

[743] Acerca de mi posición sobre Sartre véase “Idas y vueltas con Sartre” en mi libro *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, Buenos Aires, Sudamericana, 1997.

[744] Sartre, J-P., *Lettres au Castor*, París, Gallimard, 1983, trad. cast. *Cartas al Castor y a algunos otros* (1940-1963), Sudamericana, 1987.

[745] Cohen Solal, A., *Sartre*, París, Gallimard, 2005, trad. cast. Edhasa, Barcelona, 2005.

[746] Beauvoir, S. de, *Privileges*, París, Gallimard, 1955.

[747] Sartre, J-P., *L'Être et le Nèant*, París, Gallimard, 1943, trad. cast. *El ser y la nada*, Buenos Aires, Ibero-Americana, 1948.

[748] Sartre, J-P., “Qu'est-ce que la littérature?”, *Les Temps Modernes*, No17, 18, 19, 20, 21, 22, 1947, reproducido en *Situations II*, París, Gallimard, 1948; trad. cast. *Qué es la literatura*, Buenos Aires, Losada, 1994.

[749] Sartre, J-P., “La liberté cartésien” (1945), reproducido en *Situations I*, París, Gallimard, 1947.

[750] “J-P. Sartre ou l'interview sans interview”, entrevista por Pierre Lourquet en *Mondes Nouveaux*, N° 2, 1944, reproducido en Contat, M. y Rybalka, M., *Les écrits de Sartre*, París, Gallimard, 1970.

[751] Entre sus primeros ensayos filosóficos se cuentan “Una idea fundamental de la filosofía de Husserl”, 1939, y “La libertad cartesiana”, 1945, ambos recogidos en *Situations I*, ed. cit.

[752] Sartre, J-P., *Oeuvres romanesques*, París, Gallimard, 1981, citado por Boschetti, A., *Sartre y Les Temps Modernes. Empresa intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1991.

[753] Sartre, J-P., *Cartas al Castor*, ed. cit.

[754] Hegel, G. F., *Lecciones de filosofía de la historia*. trad. cast. José Gaos, Buenos Aires, Anaconda, 1946.

[755] Los análisis de las obras literarias de François Jeansson en *Sartre par lui même*, París, Seuil, muestran la vinculación con Hegel, aun sin decirlo.

[756] Desan, W., *El marxismo de Jean-Paul Sartre*, Buenos Aires, Paidós, 1971.

[757] Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1833), trad. cast., México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

[758] Las divergencias de S. de Beauvoir con Sartre se encuentran en *Entretiens avec Jean-Paul Sartre* (1974), reproducidas en *La cérémonie des adieux*, París, Gallimard, 1981.

[759] Camus, A., “Lettres à Sartre”, *Les Temps Modernes*, junio de 1952, reproducido en *Actuelles II*. Sartre, J-P., “Reponse à Camus”, *Les Temps Modernes*, agosto de 1952, reproducido en *Situations IV*, París, Gallimard, 1964.

[760] Lévi-Strauss, C., *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962; trad. cast. *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.

[761] Véase “Idas y vueltas con Sartre”, reproducido en *Escritos sobre escritos, ciudades bajo ciudades*, ed. cit.

[762] El entonces cardenal Joseph Ratzinger, actual papa Benedicto XVI, encaró el tema de los valores y el relativismo en el diálogo con Jürgen Habermas sostenido en la Academia Católica de Baviera en Munich el 19 de enero de 2004, reproducido por *La Nación* del 14 de mayo de 2005. También refirió al relativismo el primer capítulo de la encíclica *Fides et ratio. Carta encíclica sobre las relaciones entre la fe y la razón*, firmada por el papa Juan Pablo II pero cuya autoría intelectual corresponde, seguramente, a Ratzinger, editada en Buenos Aires, San Benito, 2005.

[763] Sartre, J-P., *L'existencialisme est un humanisme*, París, Nagel, 1946, trad. cast. *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Sur, N° 147, 148, 149, enero, febrero, marzo de 1948.

JUAN JOSÉ SEBRELI

EL OLVIDO
DE LA RAZÓN



Editorial Sudamericana